Augustins Anschauung vom Staat.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Konrad Eckstädt
aus Saathain
Kandidat der Theologie.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Oktober 1911.

Kirchhain N.-L.
Druck von Max Schmersow
1912.

215

Referent: Herr Prof. Falckenberg.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Literaturnachweis V
Einleitung 1
I. Kapitel: Die geschichtliche Entwicklung.
§ 1. Die civitas Dei in der Geschichte 3
§ 2. Die civitas terrena in der Geschichte 7
II. Kapitel: Systematische Darstellung der Anschauung Augustins.
§ 3. Begriff der civitas terrena 13
§ 4. Der politische Staat.
a) Sein Wesen 21
b) Seine Aufgaben 31
Gegenüberstellung dieser Anschauung Augustins mit der Platos und der der Neuzeit 40

Literaturnachweis.

Augustinus: De Civitate Dei.
a) hrsg. von B. Dombart. Leipzig 1909; b) in corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Bd. 40. Wien 1899/1900.
Epistulae in corpus script. eccles. latin., hrsg. von Goldbacher, Bd. 34. 1895. Bd. 44. 1904.

S. Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. Hrsg. von D. A. B. Caillau. Paris 1842.

Des heiligen Kirchenvaters Augustinus 22 Bücher über den Gottesstaat. Übersetzt von U. Uhl. Kempten 1873. — Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von V. Thalhofer.

Ritter: Die christliche Philosophie. Göttingen 1854.

Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie. — Philosophische Bibliothek. Bd. 105. Leipzig 1903.

Reinh. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Leipzig 1910.

Rud. Eucken: Die Lebensanschauung. der groß. Denker. Leipzig 1904.

O. Gierke: Das deutsche Genossenschaftsrecht. III. Bd. Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland. Berlin 1881.

H. Rehm: Geschichte der Staatsrechtswissenschaft. — Einleitungsbd. I. Abteilung in H. von Marquardsen und M. von Seidel: Handbuch des öffentlichen Rechts. Freiburg 1896.

Th. Sommerlad: Wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland. Leipzig 1900/03.

Th. Sommerlad: Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Leipzig 1903.

H. Schmidt: Des Augustinus Lehre von der Kirche. — Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. VI. Gotha 1861.

A. Dorner: Augustinus. Berlin 1873.

H. Reuter: Augustinische Studien. Gotha 1886.

K. Mirbt: Die Stellung Augustins in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreits. Göttinger Lic.-Dissertation. Leipzig 1888.

H. von Eicken: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887.

G. von Hertling: Augustin. — Weltgeschichte in Charakterbildern. Mainz 1902.

Jos. Mausbach: Ethik des heiligen Augustin. Freiburg 1909.

Felix Kolde: Das Staatsideal des Mittelalters. I. Teil: Seine Begründung durch Augustin. — Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der I. städt. Realschule. Berlin 1902.

B. Seidel: Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus. — Kirchengeschichtl. Abhandl. hrsg. v. Sdralek. IX 1. Breslau 1909.

Platos Staat. Übersetzt von Schleiermacher, erläutert von Kirchmann. Philos. Bibl. Bd. 80. Leipzig 1907.

Ed. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1892 u. 1889.

Ed. Zeller: Der platonische Staat und seine Bedeutung für die Folgezeit. — Vorträge und Abhandlg. Leipzig 1892 S. 68 88.

Rob. Pöhlmann: Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. München 1903.

G. Jellinek: Das Recht des mod. Staates. I. Bd. Staatslehre. Berl. 1905.

H. Rehm: Allgemeine Staatslehre. — Einleitungsbd. 2. Abteil. in H. von Marquardsen und M. von Seidel: Handbuch des öffentlichen Rechts. Freiburg 1899.

Das Verhältnis von Kirche und Staat beherrscht als ein schweres Problem das ganze Mittelalter. Es beginnt mit Leo dem Großen (440—461), der den römischen Bischof zum Papst über die anderen Bischöfe erhob[1]) und das Papsttum auf solche Höhe brachte, daß der Stuhl Petri 476 bei dem Sturze des weströmischen Kaiserthrones an dessen Stelle rückte, und der Papst tatsächlich der Herr Roms wurde. Das Problem wächst dann über Gregor den Großen (590—604), Gregor VII. (1073—1085) und Innozenz III. (1198—1216), bis es in Thomas von Aquino († 1274) seine höchste Spannung erreichte. Dieser gliederte die weltlichen Ansprüche des Papsttums sogar dem Dogma ein; bei ihm hat die Kirche die unbedingte Oberhoheit über den Staat, und zwar nicht nur infolge ihrer politischen Macht, sondern ihrem Wesen nach[2]).

Dieser Gegensatz ist vornehmlich auf politischem Gebiete ausgefochten, aber er spiegelt sich natürlich überall in der Literatur jener Zeit wider; ja er hat sogar eine eigene Literatur hervorgerufen. Auf beiden Seiten ging man nun auf Augustin als den eindrucksvollsten und gewichtigsten Gewährsmann zurück, sowohl um die Selbständigkeit des Staates zu beweisen, als auch um den unbedingten Vorrang der geistlichen Macht und ihre absolute Herrschaft über die Könige darzutun. Freilich berief man sich dabei

---

[1]) K. Heussi: Kompendium der Kirchengeschichte. Tüb. 1909. S. 139, nennt ihn den ersten eigentlichen „Papst"

[2]) R. Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipz. 1904. S. 249: Die Kirche beherrscht alles Geistesleben und hat die unbedingte Oberhoheit über den Staat. Wie überhaupt im Christentum die Könige den Priestern nachstehen, so müssen dem Papst alle Könige des christlichen Volkes untergeben sein „wie unserm Herrn Jesus Christus selbst".

immer nur auf einzelne Stellen, die man den Werken des großen Kirchenvaters entnahm und aus ihrem Zusammenhange riß. Da konnte man bald die eine gegen die andere ausspielen[1]).

In unserer Zeit hat man nun des öfteren den Staatsgedanken Augustins im Zusammenhang herauszustellen versucht[2]) — nicht zuletzt aus dem Grunde, um damit einen Zugang zum Verständnis dieser mittelalterlichen Konflikte zu finden. Freilich sind dies fast alles umfassendere Werke, wie ja die Titel in Anmerkung 2 zeigen, in denen mehr oder minder ausführlich unser Thema als kleiner Teil eines großen Ganzen behandelt wird. Nur Felix Kolde und Seidel haben es als selbständiges Stück bearbeitet. Wenn auch besonders Seidel[3]) viel Klarheit in die Frage gebracht

---

[1]) Vgl. K. Mirbt: Die Stellung Augustins in der Publicistik des gregorianischen Kirchenstreites. Göttinger Dissertation. Leipz. 1888.

[2]) H. Schmidt: Des Augustinus Lehre von der Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie. 6 Bd. Gotha 1861. — A. Dorner: Augustinus. Berlin 1873. — O. Gierke: Deutsches Genossenschaftsrecht. Berlin 1871. — H. F. Reuter: Augustinische Studien. Gotha 1887. — H. Rehm: Geschichte der Staatswissenschaft. Freib. 1896. In: Handbuch des öffentlichen Rechts. Herausgeg. von H. v. Marquardsen und M. v. Seidel. — Th. Sommerlad: Wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland. Leipzig 1900/05. Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Leipzig 1903. — G. von Hertling: Weltgeschichte in Charakterbildern. Augustin. Mainz 1902. — Felix Kolde: Das Staatsideal des Mittelalters. Teil I.: Seine Grundlegung durch Augustin. (Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht der I. Berliner städt. Realschule 1902.) Eucken s. vorige Seite Anm. 2. — Mausbach: Ethik Augustins. Freiburg 1909. — Seidel: Die Lehre vom Staat beim heiligen Augustinus. (Kirchengeschichtl. Abhandlungen, herausgeg. von Sdralek. Bd. IX, Heft 1.) Breslau 1909. — R. Seeberg: Dogmengeschichte. 2. Bd. Leipzig.

Als die Arbeit bereits bei der Fakultät eingereicht war, kam mir das jüngst erschienene Buch: „Otto Schilling. Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg 1910." zu Gesicht. Hierin wird die Frage in dem großen geschichtlichen Zusammenhange jener Zeit eingehend und treffend behandelt. Doch wird das Ergebnis der vorliegenden Arbeit nicht dadurch umgestoßen.

[3]) Seidel hat die Literatur zu unserer Frage in weitgehendster Weise berücksichtigt und besprochen, so daß in der vorliegenden

hat, so ist neben ihm doch wohl noch Raum für die nachfolgenden Ausführungen. Felix Koldes Arbeit ist nicht so eingehend und auf selbständiger Lektüre Augustins gegründet, daß sie die Frage zum Abschluß führen könnte.

Nirgends hat uns Augustin eine „Lehre“ vom Staat gegeben[1]); das war gar nicht seine Absicht. Wohl aber hat er sich des öfteren über den Staat geäußert. Wir finden solche Stellen besonders in seinem bedeutendsten Werke: „De Civitate Dei“ und in einer Reihe seiner Briefe[2]). Stellt man diese gelegentlichen, in anderem Zusammenhang gebotenen Äußerungen Augustins zusammen, so kann man aber sehr wohl seine „Anschauung“ vom Staat erkennen und darstellen.

I. Kapitel.

Die geschichtliche Entwickelung.

§ 1. Die Civitas Dei in der Geschichte.

Augustin geht aus von der Civitas Dei. Diesen Ausdruck Civitas Dei hat er im Anschluß an das alttestamentliche עִיר הָאֱלֹהִים = Stadt Gottes gewählt. So wird zu wiederholten Malen Jerusalem in den Psalmen genannt[3]). Auf diese Stellen beruft sich Augustin und sieht in ihnen den Beweis

Arbeit nicht zu jedem Punkte die Ansicht der anderen wieder herangezogen und beleuchtet wird, wo dies in hinreichender Weise von Seidel geschehen ist.

[1]) Freilich hat noch Seidel seiner schon erwähnten Schrift wieder den Titel: „Die Lehre vom Staat beim heil. Augustin“ gegeben.

[2]) Benutzt ist De Civitate Dei in der Ausgabe von B. Dombart, Leipzig 1905. Danach sind auch die zitierten Stellen angeführt; daneben ist zur Vergleichung herangezogen die Ausgabe im Corpus scriptorum ecclesiasticorum. Bd. 40. Wien 1899/1900. Aus dieser selben Ausgabe sind benutzt Bd. 34 u. 44: S. Aurelii Augustini Epistulae. 1895/1904. Herausgeg. von Goldbacher. Die hierin nicht enthaltenen Briefe und die anderen Stellen sind aus: Sancti Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. Herausgeg. von D. A. B. Caillau. Paris 1842.

[3]) Psl. 46,5; 48,2. 3. 9; 87,3.

dafür, daß es die Civitas Dei, wie er sie versteht, gibt[1]). In welche Beziehung er das irdische Jerusalem zur Civitas Dei setzt, hat Augustin verschiedentlich gesagt[2]). Die Stadt auf dem Berge Zion, terrena Hierusalem, ist ihm nur „umbra sane quaedam et imago prophetica der sancta civitas, der Hierusalem caelestis[3]).

Diesen engen Begriff von Civitas Dei gleich Jerusalem, wie Augustin ihn vorfand, denn die Vulgata[4]) übersetzt עִיר הָאֱלֹהִים civitas Dei, erweitert er nun. Er versteht darunter die societas piorum hominum, cum angelis ad eam pertinentibus, in qua praecessit amor Dei[5]). Es ist ihm die Gemeinde aller Wesen im Himmel und auf Erden, qui secundum Deum[6] oder secundum Spiritum vivunt[7]). Es ist das Reich Gottes in seiner ewigen und universellen Ausdehnung, das da war, ehe es Menschen gab, unter den Engeln[8]), gegründet von Gott oder von Christus, der diesem ganz gleich gestellt wird[9]).

---

[1]) Civ. D. XI 1. his atque huius modi testimoniis, quae omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quandam civitatem Dei.

[2]) Civ. D. XV 20; XVII 3. 20; XX 21.

[3]) Civ. D. XV 2. cf. 20.

[4]) Vulgata ist die alte lateinische Übersetzung der Bibel, hergestellt von Hieronymus 345—420.

[5]) Civ. D. XIV 13. cf. XXII 1. 29.

[6]) Civ. D. XV 1. 18; XVIII 47; XIV 4.

[7]) Civ. D. XIV 1.

[8]) Die Engel sind nach Augustin geschaffen am ersten Schöpfungstage, und zwar wird das entweder berichtet in den Worten „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen. I 1.) oder noch besser ist die Entstehung der Engel in der Erschaffung des Lichts zu sehen (Gen. I 3) Civ. D. XI 9. Ein Teil der Engel wendet sich ab von Gott, das ist gemeint, wenn es Gen. I 18 heißt, daß Licht und Finsternis voneinander getrennt wurden Civ. D. XI 7. 9. Dies ist der Anfang der sancta civitas Civ. D. XI 7, der sancta societas angelorum Civ. D. XI 19, 28.

[9]) Civ. D. II 21,4; XI 1. 24; XXII 6; XVII 1. 15. 16. Nach der letzten Stelle findet Augustin Jesus Christus als Gründer und König der Civitas Dei in den Psalmen geweissagt. Psl 44, 2 bezieht er auf Jesus und seine Gemahlin, die Kirche, die Stadt des großen Königs. Aber wenn er auch an dieser Stelle II, S. 239 sagt: Non

Mit Adam trat dann die Civitas Dei in die irdische Welt ein; freilich ist in diesem ersten Menschen der himmlische Staat nicht rein verkörpert, nicht „secundum evidentiam", wohl aber „secundum Dei praescientiam" [1]). In seinem Sohne Seth tritt die Civitas Dei klar hervor [2]) und wirkt sich von da an aus in der Geschichte des Menschengeschlechtes — in hoc mundo peregrinatur [3]). Klar erkennen können wir sie in solchen Personen wie Noah [4]), den Patriarchen, besonders Abraham [5]), Moses [6]), David [7]), den Propheten [8]); ja das Volk Israel als Volk Gottes hat in hervorragender Weise teil an der Civitas Dei [9]); doch gerade so wie sich

---

opinor quemquam ita desipere, ut hic aliquam mulierculam praedicari credat atque describi, so ist doch sicher diese Stelle auf die Gattin eines Königs zu beziehen. Vgl. Kautzsch: Die heiligen Schriften des alten Testaments. Tüb. 1910. II. Bd. S. 150f.

[1]) Civ. D. XII 28 u. XIV 11 vergl. dazu XIV 7: Adam, utriusque generis pater, id est cuius series ad terrenam, et cuius series ad caelestem pertinet civitatem. XV 21 in Adam ist die beiden Staaten gemeinsame Tür gleichsam geöffnet zum Eintritt in die Menschheit.

[2]) Civ. D. XV 17. Facti sunt duo patres singulorum generum Cain et Seth, in quorum filiis, . . ., duarum istarum civitatum in genere mortalium evidentius indicia clarere coeperunt. Wenn daher Reuter in seinen Studien S. 132 Seth auf Grund von Civ. D. XV 18 den Anfänger der Civitas Dei nennt, so ist dies doch nicht richtig. Denn ihren Anfang nimmt sie nach Augustin bereits am 4. Schöpfungstage; da ist sie in Adam; Abel wird civis civitatis aeternae genannt Civ. D. XV 5. cf. 1; also ist doch der jüngere Seth nicht erst ihr Anfänger. Wenn Eucken S. 326 sagt: »Als Begründer beider (er spricht von der himmlischen und irdischen Gemeinschaft) erscheinen Kain und Abel. Von Kain heißt es „er gründet den Staat" (condidit civitatem)«, so widerspricht das direkt den ausdrücklichen Worten Augustins Civ. D. XV 1: Abel autem tamquam peregrinus non condidit.

[3]) Civ. D. XV 15, 18 und oft.

[4]) Civ. D. XV 8. 26; XVI 11.

[5]) Civ. D. XV 20; XVI 10. 12; XVII 16.

[6]) Civ. D. XVI 43.

[7]) Civ. D. XVI 43.

[8]) Civ. D. XVII 16.

[9]) Civ. D. XVII 12. 14. 16; XVI 3

dieses spaltet in Ismael und Isaak[1]), in Nord- und Südreich[2]), so beklagt Augustin die confusio utriusque civitatum[3]); es hat also nicht das ganze Israel am Gottesreich teil, andererseits aber solche, die außerhalb der Verwandtschaft dieses Volkes und der Grenzen Palästinas leben[4]). Klassische Beispiele dafür sind Hiob[5]), die erythräische Sibylle[6]) und die Königin aus dem Süden[7]). Dann wird Gott in jener civitas Mensch[8]) in Christus; er gründet die ecclesia und herrscht in ihr[9]); und in dieser ecclesia haben wir den wahren Gottesstaat auf Erden[10]). Die Zeit der Civitas Dei peregrinantis in hoc mundo findet ihren Abschluß mit dem jüngsten Gericht; danach werden ihre cives bei Gott ihr höchstes Gut[11]) ge-

[1]) Civ. D. XVI 31.

[2]) Civ. D. XVII 21. 7.

[3]) Civ. D. XV 20. 21.

[4]) Civ. D. XVIII 47; homines autem quosdam non terrena, sed caelesti societate ad veros Israelitas supernae cives patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse negare non possunt.

[5]) Civ. D. XVIII 47.

[6]) Civ. D. XVIII 23.

[7]) Civ. D. XX 5.

[8]) Civ. D. XVII 16.

[9]) Civ. D. XVIII 29; XV 20. 21, vgl. auch S. 4 Anmerk. 9.

[10]) Freilich gebrauchte Augustin ecclesia nicht immer in diesem Sinne. Er identifiziert ja oft Civitas Dei und ecclesia, so VIII 24. — Die Überschrift zu Psalm 96, nach LXX Psl. 95, auf die er sich bezieht, haben wir in den jetzigen Ausgaben der Bibel nicht mehr. — Ferner XV 26: figura peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est ecclesia. Ebenso XIII 16; XVI 2; XVII 20; XVIII 29; XX 8. 9. 11.

Aber wir haben doch auch Stellen bei ihm, wo ecclesia auf die organisierte Kirche zu deuten ist, der sich ja als der ecclesia catholica im Donatistischen Streit die Donatisten entgegenstellen; so ep. 93, 46, wo die Rede ist vom „aufnehmen“ — suscipere — in die Kirche, „sacramenta“, „Bischöfe“ und Civ. D. XX 1: in confessione et professione tenet omnis ecclesia Dei. Ep. 93, 26 sind die einzelnen Gemeinden darunter zu verstehen: tot ecclesiae Galatiae; und Civ. D. I 35; XXII 8. 16. 26 erhält auch das gottesdienstliche Gebäude den Namen ecclesia.

[11]) Civ. D. X 6. 18. 25; XII 9. Mihi autem Deo adhaerere bonum est.

nießen: sie werden im „Frieden des ewigen Lebens“ [1]) immer bei Gott sein [2]).

§ 2. Die civitas terrena in der Geschichte.

Dieser civitas Dei, civitas caelestis, und wie er sie noch nennt, stellt Augustin die civitas terrena gegenüber. Dies hat man übersetzt „Der irdische Staat“ und darunter lange Zeit ein politisches Gebilde verstehen zu müssen geglaubt. Aber Reuter hat in seinen Studien [3]) zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß die Gleichung nicht aufgeht. Einige Spätere sind ihm darin gefolgt, aber nicht alle; man griff gar zu gern auf Dorner zurück, ohne zu erkennen, daß sich bei ihm die Untersuchung gerade hierüber noch ganz in den Anfängen befand. Seidel hat dann an der Hand von Stellen, wie Civ. D. VIII 25. X 25. XIV 1. 4. 24. 28. XV 4. 5. 7, 15. XVIII 2. 15. XIX 26. 28. XXI 12 nachgewiesen, daß civitas terrena die „irdisch gesinnte Bürgerschaft“ oder „Gemeinschaft“ ist, welche die impii bilden. Sie hat ihren Zweck und ihr Ziel im Irdischen und geht einst mit diesem zugrunde [4]).

Und in der Hauptsache hat Seidel das Richtige getroffen.

Entstanden denkt Augustin diese civitas terrena zunächst unter den Engeln, ebenso wie die civitas Dei [5]). Ihren Anfang sieht er in dem Fall der Engel, der als Scheidung von Licht und Finsternis am dritten Schöpfungstage berichtet wird in Gen. I 17 [6]). Denn wie die civitas Dei ihre cives unter Menschen und Engeln hat, so auch die civitas

[1]) Civ. D. XIX 11. 20. 13: pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo invicem in Deo.

[2]) Civ. D. XXII 30; XIX 10.

[3]) Siehe S. 2 Anmerk. 2.

[4]) Civ. D. XV 4.

[5]) Civ. D. XI 34, de duabus istis diversis inter se atque contrariis societatibus angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis civitatum — vgl. auch S. 4 Anmerk. 8.

[6]) Civ. D. XI 19. 28.

terrena. Augustin sagt Civ. D. XII 1 ausdrücklich .... quam non inconveniens neque incongrua dicatur esse hominibus angelisque societas, ut non quattuor (duae scilicet angelorum totidemque hominum) sed duae potius civitates, hoc est societates merito esse dicantur, una in bonis, altera in malis non solum angelis verum etiam hominibus constitutae. Nach dieser Stelle zählt Augustin ganz offenbar die bösen Engel mit zur civitas terrena; es ist daher ganz falsch und widerspricht geradezu diesen Worten Augustins, wenn Felix Kolde S. 6 Anmerkung 5 sagt: „Dem irdischen Staat gegenüber steht der himmlische, der sich wieder in zwei einander entgegengesetzte Teile spaltet, den guten und den bösen Staat.“ Diese Teilung verwirft ja Augustin in der angeführten Stelle ausdrücklich; vgl. ferner Civ. D. XVIII 18 .... de huius saeculi civitate, quae profecto et angelorum et hominum societas impiorum est; ferner XIV 13 .... civitas .... utraque discernitur, una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus und XIV 28: ... „in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum“ sagt auch dasselbe; und „Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate“ I 29 ... civitates duae, una scilicet Christi, altera Diaboli; una bonorum altera malorum; utraque tamen et angelorum et hominum.

Und gerade so wie die civitas Dei tritt auch diese civitas terrena mit Adam in die Menschheit ein[1]), aber auch wie jene non secundum evidentiam, jam tamen secundum Dei praescientiam.

Die deutlich sichtbare civitas terrena begründet erst Kain auf Erden[2]). Augustin schlägt die Bedeutung Kains für die civitas terrena höher an als die Abels oder Seths für die civitas Dei; und zwar geschieht dies auf Grund von Gen. IV, 17. „Er (Kain) erbaute aber eine Stadt und

[1]) Civ. D. XII 1. Antequam de institutione hominis dicam, ubi duarum civitatum, quantum ad rationalium mortalium genus attinet, apparebit exortus. Vgl. auch S. 5 Anmerk. 1.

[2]) Civ. D. XV 1. 5. 7. 8. 17. Cain ... condidit civitatem, terrenam scilicet. Cain ... terrenae conditor civitatis. und XV 20.

benannte die Stadt nach dem Namen seines Sohnes Henoch.“ Das hebräische וַיְהִי בֹּנֶה עִיר ist in der lateinischen Übersetzung, die Augustin vorlag, wiedergegeben: condidit civitatem. Ursprünglich gemeint ist also an dieser Stelle nur, daß Kain einen Wohnort für sich und die Seinen herrichtete, ohne daß dabei an einen verfassungsmäßigen Verband oder an das Zusammenwohnen der impii in der civitas terrena ausdrücklich gedacht wäre — siehe Kautzsch a. a. O. S. 12 f.

Vielleicht stammt die Auffassung Augustins von der Bedeutung Kains für die civitas terrena auch aus seiner Anschauung über den Ursprung von gut und böse. Das Gute kennt Augustin nur als Gottes Willen und Wirkung, also kann die civitas Dei nicht Gründung eines Menschen sein. Da aber das Böse von Gott wohl vorher gewußt wird, begründet aber in der voluntas[1]) des Menschen ist, so stammt die civitas terrena, die societas impiorum in ihrer Form auf Erden, aus der Gründung eines Menschen[2]) und zwar eines besonders bösen: eines Brudermörders[3]). Durch die generatio setzt sich diese civitas terrena fort von Geschlecht zu Geschlecht[4]), und sie gewinnt immer mehr Raum gegenüber der civitas Dei; das zeigt sich ganz besonders darin, daß die filii Dei die Weiber der civitas terrena, id est in terrigenarum societate, liebten; dadurch kam es zu einer Verwirrung, confusio utriusque civitatis[5]). Diese Verwirrung ging schließlich so weit, daß nur noch acht cives civitatis Dei auf Erden lebten, und Gott alle anderen als cives civitatis terrenae in der Sintflut zu vernichten sich veranlaßt sah[6]). Aber gleich nach der Flut

[1]) Civ. D. XIV 4. 6. 8. 11. 13.

[2]) siehe S. 8 Anmerk. 2.

[3]) Civ. D. XV 5. Primus itaque fuit terrenae civitatis conditor fraticida: nam suum fratrem, civem civitatis aeternae in hac terra peregrinantem invidentia victus occidit. Vgl. XV 7: Talis erat terrenae conditor civitatis; dazu XV 8.

[4]) Civ. D. XV 16.

[5]) Civ. D. XV 22.

[6]) Civ. D. XV 20, S. 103f.: duas civitates, unam terrigenarum, alteram regeneratorum, quo modo postea sic commixta fuerit atque confusa, ut universum genus hominum exceptis octo hominibus diluvio perire mereretur.

wenden sich die Menschen wieder der civitas terrena zu; schon die Söhne Noahs stellen sie wieder her auf Erden[1]). So ist Augustin im Zweifel, ob sich aus der Zeit nach der Flut überhaupt Spuren der sancta civitas finden[2]): aber er meint doch, sie werde dagewesen sein; ihre cives sind nicht erwähnt, da es sich ja in der Heiligen Schrift nicht um historische Genauigkeit, sondern mehr um prophetisches Voraussehen handle[3]). Und in seinem Werke fährt er auch ganz selbstverständlich fort, von der civitas Dei zu sprechen.

Und wieder bauen die Menschen eine civitas, wie einst Kain, und ebenso wie bei jenem sieht Augustin hier darin etwas Widergöttliches; man merkt, daß diese civitas in seinen Augen wieder eine Verkörperung, ein Sichtbarwerden der civitas terrena ist, die in unüberbrückbarem Gegensatz zu Gott steht — was man so in Civ. D. XVI 4 zwischen den Zeilen lesen kann, das spricht Augustin im nächsten Kapitel ganz klar aus: wir haben es hier mit der societas secundum hominem viventium, quam dicimus civitatem zu tun, nicht mit den filii Dei. Und wieder kommt es zu einer großen confusio; dieses Mal aber nicht — wie es scheint — zu einer confusio der civitas terrena und civitas Dei wie in Civ. D. XV 22, sondern verwirrt wird die civitas terrena in sich; dafür spricht auch: Babylone quippe interpretatur confusio (Civ. D. XVI 4)[4]). Je mehr sich nun die Mensch-

---

[1]) Civ. D. XV 20, S. 99. Usque ad diluvium, quo totum illud genus terrenae civitatis absumptum est, sed reparatum est ex filiis Noë.

[2]) Civ. D. XVI 1. Post diluvium procurrentis sanctae vestigia civitatis utrum continuata sint an intercurrentibus impietatis interrupta temporibus, ita ut nullus hominum veri unius Dei cultor existeret, ad liquidum scripturis loquentibus invenire difficile est.

[3]) Civ. D. XVI 2. Nec eos defuisse crediderim, sed si omnes commemorarentur, nimis longum fieret, et esset haec historica magis diligentia quam prophetica providentia.

[4]) vergl. Civ. D. XVII 16. XVI 17 . . . impiae civitatis huius caput erat illa Babylon, cuius terrigenae civitatis nomen aptissimum est, id est confusio. Damit wird die civitas terrena ebenso charakterisiert wie Civ. D. XVIII 2: adversus se ipsam plerumque dividitur,

heit wieder ausbreitete, um so mehr wuchs auch die civitas terrena, um dann in den großen Weltreichen ihre Triumphe zu feiern; von diesen werden für die älteste Zeit drei genannt: das der Sicyonier, der Assyrer und der Ägypter[1]). Das Reich der Assyrer überstrahlte die beiden anderen freilich bei weitem, vgl. unten Anm. 1 und Civ. D. XVIII 2. Und als dieses im Orient zur Neige ging, da erhob sich im Abendland quasi secunda Babylonia Rom[2]). Diese beiden überstrahlen alle anderen Reiche und Könige so sehr, daß Augustin die übrigen nur als „apendices“ dieser betrachtet (Civ. D. XVIII 2).

Dieses Rom hat Augustin nun vor Augen, in ihm sieht er die civitas terrena verkörpert und dargestellt; und wenn es auch dem Namen nach christlich geworden ist, so herrschen doch in ihm noch alle die heidnischen Laster — man vgl. ep. 138.16 u. 17 — und noch zur Zeit der Kindheit Augustins (er wurde geboren 354) gab ein heidnischer Kaiser in Rom dem Götzendienst öffentlich den Vorzug vor dem Christentum; Julianus regierte 361—363.

Und dieses Rom machte nun gar dem Christentum den Vorwurf, daß um seinetwillen all das Unglück der letzten Jahre, besonders die Zerstörung unter Alarich 410 von den Göttern verhängt sei. Gegen solche Vorwürfe das Christentum zu verteidigen, war die Veranlassung des ganzen Werkes De Civitate Dei gewesen. Augustin schildert nun das Rom, das ihm gegenübersteht, mit seiner Herrschsucht und Ruhmgier, Zwietracht[3]), Schwelgerei und Üppigkeit und allen

et pars partem, quae praevaluerat, apprimit; ebenso Civ. D. XV 5 zeigt der Streit des Romulus und Remus, wie die civitas terrena sich wider sich selbst spaltet.

[1]) Civ. D. XVI 17. Per idem tempus eminentia regna erant gentium, in quibus terrigenarum civitas, hoc est societas hominum secundum hominem viventium, sub dominatu angelorum desertorum insignis excellebat, regna videlicet tria Sicyoniorum Aegyptorum, Assyriorum. Sed Assyriorum multo erat potentius atque sublimius; und dazu weiter unten in demselben Kapitel: In Assyria igitur praevaluerat dominatus impiae civitatis.

[2]) Civ. D. XVIII 2. 22.

[3]) Civ. D. II 20. III 14. 17. V 12. 14. 19.

Lastern und Verbrechen gegen Ehrbarkeit und Keuschheit[1]); und das nicht nur in der letzten Zeit, sondern von Anfang durch die ganze Geschichte hindurch[2]); nachdem es als Asyl für Verbrecher[3]) und durch die Ungerechtigkeit gegen die Sabiner[4]) gegründet war, und zwar wie die civitas terrena von einem fratricida[5]).

Durch Ruhmsucht und Herrschbegierde wurde — wie Romulus zum Brudermord vgl. Civ. D. XV 5 — Rom zu den Kriegen getrieben, die es groß machten; und als es groß war und in Sicherheit vor seinen Feinden dastand, da brach der innere Ruin herein. Darin sieht Augustin Teufelswerk, und so erscheint ihm das ganze von Rom beherrschte Reich eine Civitas Diaboli.

Auf diese geschichtliche Darstellung gesehen, die sich ganz deutlich durch das Werk Augustins zieht, hat Seidel recht mit seiner Auffassung, wie er sie S. 6—9 unter »Ia Die „civitas terrena“ als „societas impiorum“« darlegt. Und da er diese gegen die übliche Anschauung zu verteidigen hatte, ist auch die Schroffheit zu verstehen, mit der er sie gibt. Aber daß dies doch nicht so, wie man nach seinen Ausführungen zunächst meinen könnte, das einzig richtige

---

[1]) Civ. D. II 19. 20. I 30. 31.

[2]) Civ. D. I 30. 31. Die Schändlichkeiten bei den Götterfesten, die von den Göttern selbst angeordnet und von Staats wegen ausgeführt wurden, siehe II 4. 5. 6. 8ff. — II 18. 20. 23. 24. III 16. 21. 23.

[3]) Civ. D. V 17. . . . asylum illud Romuleum, quo multitudinem, qua illa civitas conderetur, quorumlibet delictorum congregavit impunitas. vgl. IV 5.

[4]) Civ. D. II 17.

[5]) Civ. D. III 6. 12. 14. XV 5: Primus itaque fuit terrenae civitatis conditor fratricida; nam suum fratrem civem civitatis aeternae in hac terra peregrinantem invidentia victus occidit. Unde mirandum non est, quod tanto post in ea civitate condenda, quae fuerat huius terrenae civitatis, de qua loquimur, caput futura et tam multis gentibus regnatura, huic primo exemplo et, ut Graeci appellant, ἀρχετύπῳ quaedam sui generis imago respondit. Nam et illic, sicut ipsum facinus quidam poeta commemoravit illorum „Fraterno primi maduerunt sanguine muri.“ Sic enim condita est Roma, quando occisum Remum a fratre Romulo testatur Romana historia.

Verständnis ist, geht schon daraus hervor, daß Seidel unmittelbar darauf unter Ib einen Abschnitt bringt, den er überschrieben hat »Die civitas terrena als Staatswesen«. Doch scheint es mir, daß er unter diesem Gesichtspunkte der Anschauung Augustins nicht ganz gerecht wird; das ist bedingt durch seine wohl verständliche Einseitigkeit in der Auffassung dieses Begriffes: civitas terrena.

Um der Anschauung Augustins nun nach Möglichkeit auf den Grund zu kommen, wird es das beste sein, ganz systematisch die einzelnen Begriffe zu betrachten.

II. Kapitel.

Systematische Darstellung der Anschauung Augustins.

§ 3. Begriff der civitas terrena.

Wir haben bisher den Verlauf zweier civitates, die freilich sehr verschieden bestimmt sind, durch die Geschichte verfolgt. Sehen wir nun einmal darauf, was Augustin unter civitas versteht.

Civ. D. XV 8 schreibt er: civitas, quae nihil est aliud, quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata. Dieser Satz gibt Seidel recht, wenn er S. 9 Anm. 1 gegen Reuter sagt, dieser sei im Unrecht, zu behaupten, daß die Bemerkung Leopold von Rankes Weltgeschichte IV 1, Leipzig 1883, S. 313: civitas bedeute bei Augustin nicht sowohl Stadt oder Staat als menschliche Verbindung überhaupt, in ihrem Begriff an sich irrig sei. Freilich möchte ich mich auch mit dieser Definition noch nicht ganz einverstanden erklären. — Augustin war viel zu impulsiv und von der Aufgabe, die ihm der Augenblick stellte, ganz erfüllt, als daß er von jedem Begriff eine scharf umrissene, einheitliche Definition zur Hand gehabt und diese immer und überall gebraucht und gemeint hätte. Vielmehr läßt sich aus de civitate Dei belegen:

Civitas=Stadt. So zunächst an den Stellen, wo er es auf die Stadt Jerusalem anwendet[1]). Dort ist es gleich dem hebräischen עִיר, das Augustin mit civitas übersetzt vorfindet und auch so gebraucht[2]). Ferner ist diese Bedeutung klar ersichtlich aus Civ. D. III 17, wo es im Wechsel mit urbs und oppidum, und zwar in gleicher Bedeutung mit diesen von Ilium gebraucht wird; ebenso wird II 14 urbs Syracusae weitergeführt durch civitas[3]).

Civitas=Stadtstaat. An anderen Stellen deckt sich civitas mit dem griechischen πόλις und seiner Bedeutung Stadtstaat, die als Staat organisierte Bürgerschaft einer Stadt und gegebenenfalls der nächsten Umgebung. So wird Civ. D. II 9 Athen civitas genannt, ebenso XVIII 8. 19.; II 16 ist es vom Staat Platos gebraucht; von Rom in dieser Bedeutung II 16; hier ist es ganz klar die Stadt mit ihrer selbständigen Verwaltung unter den Königen, an deren Stelle später die Konsuln traten. Civ. D. XXII 6. S. 564 Saguntini . . . universam civitatem suam.

XIX 5. 6. 7 wird es zusammen mit urbs so gebraucht; hier ist civitas nicht mehr ein Teil eines größeren politischen Verbandes, sondern nur des orbis terrarum, wie das Haus ein Teil der civitas resp. urbs. Als Staat in unserem Sinne

---

[1]) Civ. D. XVII 21. XVIII 45 wird die civitas ausdrücklich als ein Teil von dem Reiche Juda unterschieden, ist also die einzelne Stadt.

[2]) siehe die S. 3 Anm. 3 angeführten Stellen aus den Psalmen.

[3]) Aus der großen Anzahl von Stellen, die sich hierfür noch anführen ließen, seien hier noch einige genannt: Civ. D. III 13 civitatis clusisque portis se tuebantur. III 15 ist von den moenibus civitatis die Rede. XVI 24 civitas Rhinocorura. XXI 18 Niniven civitatem. XXII 8_2, S. 567 Mediolam . . . quia et grandis est civitas. XXII 8_4, S. 571. Carthagine . . . in illa civitate; ebenso XXII 8_{22}, S. 578 und 8_{23}, S. 580. Ferner wird XV 8 u. XVI 3. 4. 5. gesagt: civitatem aedificare. XVIII 29. civitates desertas inhabitis. XX 5 wird Mt. XI 20 zitiert; es ist dort von den Städten Tyrus und Sidon die Rede, und Augustin sagt: cum obiurgaret civitates; und alteri civitati inquit, da ist nach Mt. XI 23 Kapernaum gemeint. Mt. V 14 wird in ep. 93_{28} zitiert, auch hier ist civitas die Stadt.

möchte ich es hier nicht fassen, da urbs unmittelbar dabei steht. — Vgl. XIX 13.

Civ. D. XIX 21, 2 . . . imperiosa civitas, cuius est magna res publica, non eam posse provinciis imperare — civitas als die herrschende gegenüber den provinciae ist doch sicherlich so zu verstehen: gedacht ist an Rom und dessen Provinzen.

Civitas=Staat, wie wir es heute gebrauchen. Civ. D. XVIII 21, wo es zwischen populus und res publica gestellt ist. Vgl. auch XIX 16. 12: vel civitas vel gens. Auch XIX 13, wo die pax civitatis behandelt wird, kann man es so auffassen. XXII 6,1. S. 563 aliquas civitates positas sub iure Romano; siehe auch XXII 6, 2, S. 564.

Nimmt man alle diese Stellen zusammen, so ergibt sich, daß die Behauptung Ranckes richtig ist: Civitas bedeute bei Augustin menschliche Verbindung, jedoch ohne die Einschränkung, die er hinzufügt: nicht sowohl Stadt oder Staat, sondern besser fügt man hinzu: „Diese Verbindung kann mannigfache Formen annehmen"; das entspricht am besten den schon oben angeführten Worten Augustins aus Civ. D. XV 8: Civitas, quae nihil est aliud, quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata.

Die Civitas, um die es sich hier nun zunächst handelt, bestimmt Augustin näher als terrena. Daß dies nicht einfach irdischer Staat heißt, hat die Darstellung ihres geschichtlichen Verlaufes erwiesen. Vielmehr will Augustin mit diesem Attribut sagen, daß Zweck und Ziel dieser civitas = societas irdisch und vergänglich sind und darum den Gütern der Civitas Dei gegenüber wertlos; Civ. D. VIII 25 si inmunditia cordis terrena sapimus[1]). Freilich nicht diese Güter und ihr Gebrauch an sich sind gottwidrig und böse, sie stammen ja von Gott[2]) und auch die cives civitatis Dei

[1]) Civ. D. XV 15. civitates, unam . . . alteram terrenam terrenis tamquam sola sint gaudiis inhiantem vel inhaerentem und in demselben Kap. . . . ab impiis et quodam modo terregenis, id est terrenam originem diligentibus et terrenae civitatis terrena felicitate gaudentibus.

[2]) Civ. D. XIX 13. Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator, . . . ,dedit hominibus quae

benutzen und genießen sie: vor allem handelt es sich hier um die pax terrena, die auch die civitas Dei für ihren Bestand und ihre Pilgrimschaft auf Erden sucht[1]). Das Verderbliche und Verwerfliche besteht vielmehr darin, daß die cives civitatis terrenae in diesen Dingen aufgehen; sie haben sich von Gott abgewandt hin zu den res terrenae temporalesque und sind damit ihrer ursprünglichen Bestimmung untreu geworden[2]), denn sie finden ihren Zweck und ihr Ziel ganz im Irdischen[3]); und darum werden sie auch bei dessen Ende verdammt werden und dem zweiten Tode, d. h. ewiger Qual und Pein verfallen[4]). Augustin hat es aber auch ganz deutlich gesagt, gesagt, was er unter civitas terrena versteht: Civ. D. XV 5: illa societas secundum hominem vivens, quam terrenam civitatem dicimus. In „terrena" ist eben das secundum carnem = secundum hominem vivere[5]) ausgedrückt: will er andeuten, daß es die Menschen sind, die sich von Gott abgewendet haben, so nennt er sie impii. So spricht er mehrere Male im Gegensatz zur Civitas Dei von der civitas, hoc est societas impiorum[6]); Civ. D. XIV 9 sagt er noch genauer:

---

dam bona huic vitae congrua. XV 4. Terrena civitas . . . . . optabilem pacem? Haec bona sunt et sine dubio Dei bona sunt.

[1]) Civ. D. XIX 17, S. 384. domus autem hominum ex fide viventium . . . terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur usw. vergl. auch S. 385f u. XIX 26.

[2]) Civ. D. XIV 4, S. 9.

[3]) Wie die rechte Stellung zu diesen Gütern sein soll, zeigt Augustin XXI 26, S. 540: quisque itaque sic habet in corde Christum, ut ei terrena et temporaria nec ea, quae licita sunt atque concessa praeponat, fundamentum habet Christum. — Siehe auch das Beispiel vom Geschlechtsleben, das Augustin zur Verdeutlichung dieser Gedanken hinzufügt. vgl. ferner XIX 20: Der Gebrauch dieser Güter ist auf das Ende zu beziehen, darf also nie Selbstzweck werden.

[4]) Civ. D. XX 5_2. 6_2. 9_3 u. $_4$. 14. 21, S. 459: wer nur auf Fleischliches und Irdisches sinnt, ist eigentlich darin schon tot: „qui terrena sapiunt" und „sapire secundum carnem mors est". XXI 1. Näheres über die Strafe der Verdammnis XXI 2. 3_8. Tod: 7. 9. 17. 18. usw. fast in jedem Kapitel des XX. Buches.

[5]) Civ. D. XIV 2 u. 4, S. 10. vgl. auch vorige Anm.

[6]) Civ. D. XIV 13. XVI 10_3. vgl. auch X 32, S. 460.

Civitas porro id est societas impiorum non secundum Deum, sed secundum hominem viventium. Und wenn auch dieses alles schon ausschließt, daß civitas terrena zunächst als politischer Verband zu fassen sei, so sagt Augustin Civ. D. XV 1 noch ausdrücklich: genus humanum, quod in duo genera distribuimus, unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum. Wollen wir also nun hieraus eine Definitiou für civitas terrena ableiten, so ergibt sich: Civitas terrena ist die über die ganze Erde und alle politischen Reiche ausgebreitete societas der Menschen, die im Irdischen aufgehen.

Damit haben wir den Begriff, von dem Augustin zuuächst ausgeht. Schauen wir aber noch einmal darauf zurück, wie er ihren geschichtlichen Verlauf dargestellt hat, so erkennen wir doch auch, daß sich Augustin keineswegs ängstlich daran gebunden hat, civitas terrena nur in dieser Bedeutung zu gebrauchen. Diese civitas terrena wirkte sich nun eben aus in den politischen Staaten der Geschichte[1]; schon daß Augustin diese letzteren zu jenen in Parallele stellte, mußte zu Inkonsequenzen führen.

So nennt er die großen Weltreiche partes oder formae civitatis terrenae[2], oder Civ. D. XVI 17 heißt es: Eminentia erant regna gentium in quibus terrigenarum civitas, hoc est societas hominum secundum hominem viventium sub dominatu angelorum desertorum insignius excellebat, und einige Zeilen später: in Assyria praevaluerat dominatus impiae civitatis. In diesen Stellen kommt die civitas terrena, die

---

[1]) Vgl. Ritter: Die christliche Philosophie. Göttingen 1858. I. Band. S. 442: Im 2. Zeitalter aber sollen beide Reiche, des Guten und des Bösen nebeneinander und miteinander im Streit sich erheben. Für das Reich des Guten gibt die heilige, für das Reich des Bösen die profane Geschichte die Haltpunkte der Schilderung.

[2]) Civ. D. XV 2 findet sich beides von Jerusalem, XV 4 pars, und V 19 wird von Rom gesagt: quandam formam civitatis terrenae.

man noch als societas impiorum auffassen muß, zum Ausdruck und Vorschein im politischen Staatsverband.

Und weiter: Kain gründete eine civitas; diese nennt Augustin ausdrücklich civitas terrena[1]; und er weist ausführlich nach[2], daß es schon genug Menschen zu einer civitas gegeben habe, so daß es sich hier nicht bloß um eine begriffliche Konstruktion der civitas terrena von seiten Augustins handelt, sondern vielmehr um eine empirische civitas, die eben civitas terrena ist: so daß schon beim ersten Auftreten der civitas terrena auf Erden die Identifizierung mit dem politischen „irdischen Staat" angebahnt ist.

Und weiter: als das Gut der civitas terrena im besonderen bezeichnet Augustin „pax terrena"[3], das ist das geordnete Verhältnis der politischen Staaten zueinander und in ihrem Innern[4]: und der Friede wird nötigenfalls errungen durch Kriege[5], die ihrerseits auch wieder nur unter empirischen, politischen Staaten geführt werden oder innerhalb derselben als Bürgerkriege.

---

[1]) Civ. D. XV 5. 7.

[2]) Civ. D. XV 8.

[3]) Civ D. XV 4: Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas . . . Concupiscit enim terrenam quandam pro rebus infimis pacem; und XIV 17: Ita etiam terrena civitas . . . terrenam pacem appetit. vgl. auch XIX 14. — Näheres über pax und pax terrena siehe S. 31 ff.

[4]) Civ. D. XV 4: Civitas terrena . . . nam ex quacunque sui parte adversus alteram sui partem bellando surrexit, quaerit esse victrix gentium und in demselben Kapitel heißt es: . . . terrenam pacem; ad eam namque desiderat pervenire bellando — partes civitatis terrenae sind eben die einzelnen politischen Staaten. Civ. D. XIX 17. Ita enim terrena civitas quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatem.

[5]) Civ. D. XV 4 siehe in voriger Anmerk. Ferner Civ. D. XIX 12. . . . ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire . . . Pacis igitur intentione geruntur et bella . . . Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerendo pacem requirit, . . . Nam, et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari.

Damit werden civitas terrena und politischer Staat so nahe aneinander gerückt, daß es nicht mehr möglich ist, sie voneinander zu trennen. Am meisten geschieht das aber dadurch, daß Augustin zu seiner Zeit die civitas terrena verkörpert sieht im römischen Staat[1]) und sich nun gegen diesen wendet.

So kann civitas terrena bei Augustin doch nicht einfach als societas impiorum definiert werden, sondern eher kann man sagen, es ist die civitas impiorum, die sich uns in den empirischen, politischen Staaten darstellt[2]). So wird also an vielen Stellen, wo Augustin von der civitas terrena spricht, tatsächlich ein politischer Staat gemeint: freilich liegt in dem Wort „terrena" doch ein gewisses Werturteil: diese Staaten sind eben irdisch, und das heißt vergänglich, und daher minderwertig im Vergleich zur vollkommenen Civitas Dei, caelestis, aeterna.

Aber von einer Stelle — Civ. D. V 1 — sagt sogar Seidel S. 13: »Einmal in der Civitas Dei (V 1 S. 191) heißt terrena civitas einfach „Staat" oder „Bürgerschaft auf Erden"

Non ergo ut sit pax volunt, sed ut ea sit, quam volunt. — Civ. D. XVIII 22. condita est civitas Romana, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare. — ep. 189, 6 an Bonifacius: Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax acquiratur.

[1]) Civ. D. V 18_3, S. 227 f. u. XVIII 2. vgl. 22.

[2]) Dafür läßt sich auch anführen Civ. D. XIV 18: verum etiam in usu scortorum, quem civitas terrena licitam turpitudinem fecit, quamvis id agatur quod eius civitatis nulla lex vindicat. Da hier von einem Gesetz — nicht etwa nur von einem Prinzip — die Rede ist, so ist doch an einen empirischen Staat zu denken. Ebenso vgl. ep. 138, 17 (Goldbacher III, S. 144), wo Augustin, nachdem er von den Lastern im römischen Staat gesprochen hat, auf Grund einer caelestis auctoritas bestimmte christliche und ceteras vitae luminosas validasque virtutes fordert, non tantum propter civitatis terrenae concordissimam societatem . . . und einige Zeilen später sagt er . . . rem publicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque, etsi non habentes veram pietatem . . . custodientes tamen quandam sui generis probitatem, quae posset terrenae civitati constituendae, augendae conservandaeque sufficere.

ohne jede Nebenbedeutung«. Ich möchte dieser Stelle an die Seite stellen V 14, wo die civitas terrena bezeichnet wird als „regnum in terra"; und Civ. D. XV 20 handelt es sich um die Folge in der Herrschaft; Augustin meint, es sollen die folgen, quos regnandi meritum propter virtutem terrenae utilem civitati vel sors aliqua reperiret. Hier ist doch nicht an die societas impiorum gedacht, sondern an die Herrscherfolge im irdischen, politischen Staat, ohne daß damit über ihn ein abfälliges Urteil ausgesprochen würde.

Civ. D. XV 16 Copulatio igitur maris et feminae, quantum adtinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est civitatis; sed terrena civitas generatione tantum modo ... opus habet. Vergleicht man damit Civ. D. XIX 7, wo als die drei Stufen der societas humana aufgezählt werden: domus, civitas (vel urbs), orbis, oder XIX 16 hominis domus initium sive particula debet esse civitatis und beachtet andererseits, daß das Wesen der terrena civitas als societas impiorum in der Abkehr von Gott, in dem vivere secundum hominem liegt, so ist in XV 16 civitas terrena doch wohl zu fassen als politischer Staatsverband und nicht als societas impiorum.

Civ. D. XVII 3. 4. 12. 14. ist von „terrena Hierusalem" die Rede. Auch dieses hat an den verschiedenen Stellen verschiedene Bedeutung: 4_3 S. 205 heißt es: Haec dicuntur adversariis civitatis Dei ad Babyloniam pertinentibus . . . ex quibus sunt etiam carnales Israelitae, terrenae Hierusalem cives terrigenae . . . Hier haben wir es mit einem Teil der societas impiorum zu tun; aber XVII 3 S. 201 schreibt Augustin: Haec enim et in terrena Hierusalem secundum historiam contigerunt; et caelestis Hierusalem figurae fuerunt. oder XVII 4 S. 202: David . . . ut eius deinde posteri in terrena Hierusalem successione regnarent. An diesen Stellen ist einfach der irdische, politische Staat gemeint, und auf diesen scheint mir auch XVII 3 civitas terrena zu beziehen zu sein.

Als Resultat ergibt sich also: Civitas terrena wird von Augustin nicht einheitlich angewendet. Er geht aus von der societas impiorum, kommt aber zu den empirischen,

politischen Staaten, in denen sich ihm die civitas terrena darstellt.

Aus dem Vorhergehenden geht schon hervor, daß Augustin allerlei über den Staat als politischen Verband gesagt haben muß — und das bestätigt sich beim Lesen seines oft genannten Werkes in reichem Maße.

§ 4. Der politische Staat.

a) Sein Wesen. Früher hat man gemeint, Augustin habe den Staat als politische Macht überhaupt verworfen. Das kam daher, daß man alle Äußerungen über die civitas terrena, die soweit sie sich auf die societas impiorum beziehen, natürlich oft scharf und abweisend sind, auf den Staat bezog. Das ist jetzt nicht mehr möglich, und eine gewisse Anerkennung und Zustimmung zum Staatsleben finden doch alle Neueren, die sich darüber geäußert haben, besonders Mausbach, Seidel, Seeberg und ganz besonders O. Schilling. Aber trotz allem will es mir scheinen, als ob man doch immer noch zu sehr mit einer vorgefaßten Anschauung vom „christlichen Staat" an die ganze Frage herangetreten ist.

Diese vorhereingenommene Stellung wird dann verstärkt dadurch, daß Augustin die Definition Ciceros vom Staat anführt, die als wesentlich zum Staat gehörig iustitia verlangt. Civ. D. II 31 bringt Augustin aus Ciceros de re publica II. Buch ein Gespräch Scipios mit seinen Freunden über den Staat. Nachdem man darüber diskutiert hat, ob ein Staat auch ohne Gerechtigkeit sein könne, gibt Scipio folgende Definition: res publica=res populi. Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse (determinat).

Auf Grund dieser Definition kommt Scipio zu dem Ergebnis: geri sine iustitia non posse rem publicam; ub ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse. Daran knüpft nun Augustin an und sagt einige Zeilen später: Quocirco ubi non est vera iustitia iuris consensu sociatus coetus hominum

non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si res publica res est populi et populus non, qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius, ubi nulla iustitia est: procul dubio colligitur: ubi iustitia non est, non esse rem publicam.

Civ. D. II 21_4, S. 82 f. sagt Augustin sogar: Enitar enim suo loco, ut ostendam secundum definitiones ipsius Ciceronis, quibus quid sit res publica et quid sit populus loquente Scipione breviter posuit, numquam illam (Romanam) fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuerit vera iustitia[1]).

Hierauf fußte man nun und meinte, Augustin habe dem rein politischen Staat jede Berechtigung abgesprochen[2]). Iustitia definiert er nämlich Civ. D. XIX 21 S. 390: Iustitia porro ea virtus, qua sua cuique distribuit. Dieser Definition würden Cicero und Scipio wohl zugestimmt haben, aber in der Erklärung, die Augustin nun noch dazu gibt, zeigt sich der große Unterschied zwischen beiden Anschauungen und der ist oft nicht genügend beachtet; Augustin fährt fort: Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et inmundis daemonibus subdit? Hocine est sua cui que distribuere[3])?

[1]) Vgl. XIX 21 . . . ut . . . expediam . . . secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris de re publica, numquam rem publicam fuisse Romanam,

[2]) Seidel hat auf S. 46 fein zusammengestellt, wie der Gedanke, den Schmidt, Jahrb. VI S. 247 folgendermaßen ausdrückt: „einen Staat, das ist Augustins Gedanke, gibt es nur auf wahrhaft sittlicher, d. h. christlicher Basis“ sich allmählich in der Literatur über Augustin auswächst bis hin zu Sommerlads — Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche im Mittelalter S. 137 — Behauptung: „einzig und allein die staatliche Gesellschaft gewinnt für den großen Kirchenlehrer Berechtigung, die sich unbedingt und unbeschränkt in den Dienst der Gemeinde Gottes der Kirche, und ihres Organs, des Klerus begibt.

[3]) Beachtet ist dieser Unterschied dort, wo man von einer iustitia rationalis neben der vera iustitia spricht, wie Reuter; aber die iustitia, die Augustin meint, ist eben nicht rationalis, sondern gerade die vera iustitia, die bei ihm religiös ist. Von dieser sagt er: Civ.

Da dieser Begriff in den Abhandlungen über den Staatsgedanken Augustins überall wiederkehrt, verlohnt es sich doch wohl, ihn einmal genauer zu betrachten.

Augustin hat auch von Gerechtigkeit nicht einen ganz scharf definierten Begriff, an den er sich nun an allen Stellen, wo er von der iustitia spricht, ängstlich und kleinlich gebunden fühlte, sondern man kann deutlich sehen, wie er ihn in allen möglichen Nüancen verwendet. So haben wir eine Anzahl von Stellen, wo „Gerechtigkeit" einfach juristisch gefaßt ist; so Civ. D. XIX 13: Bonum Dei, quod illi est in natura, non eam subtrahit iustitiae Dei, qua ordinatur in poena (gemeint ist diabolus), und ebenso an allen den Stellen, wo von einem Richten und Gericht die Rede ist, wie XVII 4 S. 204 und 210 ipse vindicat extrema terrae, quia iustus est[1]).

An mehreren anderen Stellen faßt Augustin in Anlehnung an die Alten (Civ. D. IV 21 a veteribus definita est) die iustitia = δικαιοσύνη als eine der vier griechischen Kardinaltugenden, die ja die christliche Philosophie von der griechischen übernommen hatte; und zwar wie Plato faßt auch Augustin die iustitia als die alle anderen umfassende und in sich schließende virtus[2]: Civ. D. IV 21 heißt es: ars quippe ipsa bene recteque vivendi virtus a veteribus definita est, und XVII 4. S. 209: facit autem iudicium et iustitiam, qui recte vivit.

Aber diesen an sich noch weiten Begriff von iustitia = iuste vivere hat er auch enger gefaßt, so Civ. D. XIX 4:

D. II 21: Vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est; und einige Zeilen später: in ea certe civitate est vera iustitia, de qua scriptura sancta dicit: Gloriosa dicta sunt de te civitas Dei. — Ein irdischer, politischer Staat, in welchem die vera iustitia herrscht, ist also nach Augustin überhaupt nicht zu finden.

[1]) Ferner siehe Civ. D. XII 8: iusta poena . . . iustiore potestate contempta. XIII 14: nunc impletur iustitia moriendo; und andere Stellen mehr.

[2]) „Contra secundam Iuliani responsionem" I 36: cum docuerit, nec prudentiam, nec fortitudinem, nec temperantiam posse sine iustitia contineri.

iustitia cuius munus est sua cuique tribuere[1]; vgl. Enarratio in Psalm. 83 11: Iustitia dicitur, qua sua cuique tribuimus, nemini quidquam debentes, sed omnes diligentes.

Dasselbe, was bisher von der iustitia gesagt ist, meinen auch Cicero und Scipio, wenn sie diese Tugend für den Staat fordern; aber nun kommt, wie schon oben angedeutet, das Neue, das Augustin in den Begriff hineinlegt. Als religiöser und frommer Mensch bezieht er alles auf das Höchste, das seine Seele kennt, und so sagt er Civ. D. XIX 21: quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et immundis Daemonibus subdit? Hocine est sua cuique distribuere? So bekommt der Begriff eine religiöse Färbung; und darin geht Augustin noch viel weiter, so sagt er Civ. D. XIX 27, S. 403: Hic itaque in unoquoque iustitia est, ut oboedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet, vel subigendo vel resistendo, atque ut ab ipso Deo petatur et meritorum gratia et venia delictorum ac de acceptis bonis gratiarum actio persolvatur. In dieser Bedeutung iustitia = das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, Gehorsam gegen Gott[2], sittlich-religiös möchte ich sie nennen, finden wir iustitia nun sehr oft bei Augustin. Civ. D. XIII 5 . . . quando iustitia non sic diligitur, ut peccandi cupiditas eius delectatione vincatur[3]. XII 7 wo die Rede ist von fructus iustitiae; die Gerechtigkeit Abrahams XVI 23f. ist eine solche; was XX 9, S. 428 über die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten gesagt wird, gehört hierher; so ist sie verstanden in der Zusammenstellung pietas iustitiaque[4], und Civ. D.

[1]) Vgl. Civ. D. XIX 21, zitiert auf S. 22; ferner: „De diversis quaestionibus octoginta tribus“ quaestio 31; „De libero arbitrio“ I 27; und „Contra secundam Iuliani responsionem“ I 38.

[2]) Civ. D. XIX 23, S. 391. Qua propter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae?

[3]) Vgl. dazu Civ. D. XIV 10: Neque enim nullum peccatum est ea quae lex Dei prohibet concupiscere atque ab his abstinere timore poenae, non timore iustitiae.

[4]) Civ. D. XIII, 6; XVIII 47; XXII 24 u. XI 12: iuste ac pie.

V 19: tantae iustitiae est, qui de spiritu Dei habet virtutes, ut etiam ipsos diligat inimicos.

Ja schließlich kommt Augustin soweit, daß iustitia gar nicht einmal mehr im Tun und Handeln des Menschen besteht oder begründet ist, sondern es ist in der Hauptsache Sündenvergebung Civ. D. XIX 27, S. 402: Ipso quoque nostra iustitia, quamvis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum.

Diese Zusammenstellung zeigt, daß Augustin schließlich unter Gerechtigkeit etwas ganz anderes versteht als Cicero und Scipio; und das ist eben der Hauptgrund, weswegen er ihre Definition vom Staat nicht annehmen kann, wenn er dem empirischen Staat, wie er ihn in der Geschichte sah, nicht wirklich „jede Berechtigung absprechen" will. Es ist aber auch klar, daß diese Gerechtigkeit vor Christus vergeblich gesucht wird, denn sie ist doch im wesentlichen christlich bestimmt. In das Wesen des politischen Staates kann sie gar nicht aufgenommen werden; denn sie ist durchaus ein individueller Faktor, aber kein sozialer, und gerade als einen solchen haben sie Scipio und Cicero in ihrem Staat in Anlehnung an die Griechen.

Darum kann man auch dem Abschnitt Seidels S. 21f. „Iustitia" als Wesensmerkmal des Staates" nicht zustimmen [1]. Er stützt sich auf die eine Stelle Civ. D. IV 3—6, wo Augustin davon spricht: Remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?

Nimmt man diese Stelle ganz für sich allein, so scheint es freilich fast so, als fordere Augustin iustitia für den Staat als zu seinem Wesen gehörig; aber dieser Abschnitt

[1]) Seidel kommt zu dem Resultat (S 24): „Darum kann Augustin die natürliche Gerechtigkeit als zum Wesen des Staates gehörig betrachten." „. . . nachdem als Wesensmerkmal des Staates die natürliche Gerechtigkeit festgestellt worden ist." — Auch Augustin spricht wohl einige Male von Tugenden ohne wahre Frömmigkeit, aber eine religiöse und natürliche Gerechtigkeit stellt er nicht einander gegenüber; am wenigsten so, daß erstere für das Wesen des Staates nicht unbedingt nötig sei, wohl aber die andere.

im Eifer gegen eine Raubpolitik nach innen und außen gesprochen, kann doch die ruhigen und sachlichen Definitionen, wie sie Augustin besonders in XIX 4. 21 u. 24 gibt, nicht umstoßen.

Lehnt also Augustin die ciceronianische Definition ab, so fährt er im Anschluß an die auf S. 22 zitierte Stelle aus II 21, S. 82f. (daß es nach der Definition Ciceros überhaupt niemals einen römischen Staat gegeben habe) fort: Secundum **probabiliores** autem definitiones pro suo modo quodam res publica fuit. Wenngleich Reuter, Mausbach, Seidel und Seeberg erkannt haben, daß Augustin jene Definition nicht gelten lassen will und eine andere bringt[1]), so haben sie sich doch nicht ganz von dieser ciceronianischen losmachen können[2]). Sie haben die iustitia auf irgendeinem Nebenweg immer wieder hineingebracht und sie in irgend einer Form für wesentlich zum Staatsbegriff gehörig erklärt. Aber gerade dieses ist mindestens, wie mir scheint, ein ethisches, wenn nicht religiöses Vorurteil oder vorgefaßte Meinung, die an den Stoff herangebracht, ihm aber nicht gerecht wird.

Augustin gibt nun eine nach seiner Meinung probabiliorem definitionem[3]) in Civ. D. XIX 24, S. 400. Er läßt gelten: res publica = res populi, sagt aber im Unterschied von Cicero: Si autem populus non isto sed alio definiatur modo, velut si dicatur: „Populus est coetus multitudi-

[1]) Civ. D. XIX, 26.

[2]) So sagt Seidel S. 20 im Anfang seines II. Kapitels: „Mit allem Nachdruck ist hervorzuheben, daß der heilige Augustinus die Wesensbestimmung, welche Cicero vom Staate gibt, als zu eng ablehnt.“ Aber schon auf der nächsten Seite bringt er als zweiten Abschnitt dieses Kapitels »„Iustitia“ als Wesensmerkmal des Staates.«

[3]) Trotz dieser ganz klaren und unmißverständlichen Stelle sagt Reuter S. 140, Augustin genehmige die Definition Ciceros vom Staat. Und Felix Kolde sagt gar S. 6 wörtlich: „Er (Augustin) eignet sich ganz den Begriff Ciceros vom Staate an: Der Staat sei die Sache des Volkes; das Volk aber besteht nicht in einer Versammlung einer großen Menge, sondern ist eine durch Einwilligung in ein Recht und gemeinschaftlichen Nutzen verbundene Menge“ — das ist das direkte Gegenteil von Augustins eigenen Worten.

nis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus". . . . Secundum istam definitionem nostram Romanus populus est et res eius sine dubitatione **res puplica.**

Nirgends, wo er nun von dieser, seiner eigenen Definition handelt, bringt er die iustitia hinein[1]); wo er jene soviel erwähnt, in Civ. D. II 21 u. XIX 21 ff., da geschieht es „iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem" (S. 390).

Sehen wir uns nun einmal diese neue Definition des Staates von Augustin näher an. res publica = res populi; „populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus". Was Augustin meint, sehen wir am besten, wenn wir die Definition Ciceros, zu der er diese ja gerade im Unterschied gibt, daneben halten; sie lautet nach Civ. D. XIX 24: „populum esse definivit coetum multitudinis iuris consensu si utilitatis communione sociatum."

Zunächst fügt Augustin das Wort „rationalis" hinzu; dazu sagt er Civ. D. XIX 24; si coetus est multitudinis non pecorum sed rationalium creaturarum . . . Dieser Bestimmung würden Scipio und Cicero sicher auch zugestimmt haben. Aber dieser Unterschied ist auch nicht der entscheidende: die beiden anderen sind wichtiger und bedeutender. Augustin verwirft die Worte: „iuris consensu et utilitate" und setzt an ihre Stelle „rerum quas diligit"; daß er jene verwirft, ist in seiner oben dargelegten Auffassung von iustitia begründet.

Damit ist der wesentliche Unterschied der beiden Erklärungen aufgedeckt. Ich möchte die Definition Augustins mehr formal nennen: während Cicero Forderungen betreffs

[1]) Siehe aber Reuter S. 139. — Mausbach bringt S. 340 die Definition Ciceros, die jener ausdrücklich verwirft, als „die ureigene neue Ansicht Augustins"; und auch Seeberg S. 427: „Nun aber hat Augustin weiter behauptet, daß der heidnische römische Staat der Idee des Staates in vollem Sinne nicht entsprochen habe". — Vgl. dazu die oben zitierten Worte Augustins aus Civ. D. XIX 24: secundum istam definitionem nostram Romanus populus populus est et res eius sine dubitatione res puplica.

des Inhalts des Begriffes „Staat“ stellt, sieht Augustin mehr auf eine formale Erklärung: dort „Recht und Nutzen“, hier ganz allgemein „was die Gemeinschaft liebt“.

Augustin hat die umfassendere und auch der Wirklichkeit mehr entsprechende Bestimmung: denn er hat ja selbst nachgewiesen, daß es nach der Auffassung Ciceros streng genommen gar keinen politischen Staat gibt, daß nicht einmal die res publica Romana mit Recht diesen ihren Namen geführt habe und noch führe (siehe S. 22); denn die vera iustitia, welche die Quelle des ius ist, ist nur in der Civitas Dei: Jedes politische Gebilde, das Anspruch auf den Namen „Staat“ macht, es aber in etwas an der iustitia vera fehlen läßt, ist nicht Staat — und das ist bei allen der Fall.

Dagegen ist die Definition Augustins viel lebenswahrer, denn wenn eine Gemeinschaft da sein soll, so muß auch irgendein gemeinsames Interesse (res, quas diligit) da sein. Freilich will nun damit Augustin nicht etwa ganz indifferent sein und gar keinen Wertunterschied zwischen den einzelnen Staaten machen; sondern er weiß sehr wohl, daß der eine Staat wertvoller und der andere minderwertig ist. Aber das kann er gerade von seiner Definition aus sehr gut tun. Denn nachdem er Civ. D. XIX 24 diese gegeben hat, fährt er in demselben Satze fort: profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit: und tanti utique melior (populus est), quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors. Das also macht den Wert eines Staates aus, was er liebt; Staat ist er und bleibt er, solange jene oben genannte formale Bedingung erfüllt ist; auch das spricht Augustin in demselben Kapitel aus: Quid autem primis temporibus suis quidve sequentibus populus ille dilexerit ... Nec ideo tamen vel ipsum non esse populum vel eius rem dixerim non esse rem publicam, quamdiu manet qualiscunque rationalis multitudinis coetus rerum quas diligit concordi communione sociatus.

Und nun das dritte Stück, worin sich Augustins Definition von der Ciceros unterscheidet: concors. Dieser Begriff der concordia ist sehr wichtig für das richtige Verständnis der Anschauung Augustins vom Staat — freilich sucht man ihn in allen bisher erschienenen Abhandlungen über unser Thema vergeblich besonders hervorgehoben; und doch möchte ich sagen, ist er eigentlich das grundlegende Moment in der Staatsauffassung unseres Kirchenvaters. Schon im ersten Buch Kap. 15 sagt er: cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo: dieselben Worte finden sich wieder ep. 155, 9 (Goldbacher III, S. 440). Civ. D. II 18 wird die concordia zusammen mit den „besten Sitten" über die Gerechtigkeit gestellt: und in diesem selben Kapitel stellt Augustin nebeneinander iniurias validiorum et ob eas discessionem plebis a patribus aliasque in Urbe dissensiones fuisse (Uneinigkeit, Spaltungen), so daß er also auch iniuria in diesem sozialen Sinne zum Gegenteil der concordia zählt.

Auf die Frage aus Civ. D. II 21 ob rem publicam sine iustitia regi non posse oder nisi magna iustitia geri aut stare posse rem publicam, gibt Augustin keine abschließende Antwort: und wenn auch die iustitia immer wieder auftaucht, so gibt er ihr an den Stellen, wo er sich auf prinzipielle Feststellung seiner Anschauung vom Staat einläßt, keinen Platz, sondern da erscheint vielmehr concordia; und wenn es sich um die Übel handelt, die den Staat zugrunde richten, so ist es die discordia, die sich freilich je nach Zeit und Lage verschieden äußert: in Civ. D. II 18, wie schon oben gesagt wurde: Ungerechtigkeit und Spaltungen; III 23 beginnt: Sed iam illa mala breviter, quantum possumus, commemoremus, quae quanto interiora, tanto miseriora exstiterunt: discordiae civiles vel potius inciviles, nec iam seditiones, sed etiam ipsa bella urbana, ubi tantus sanguis effusus est, ubi partium studia non contionum dissensionibus variisque vocibus in alterutrum, sed plane iam ferro armisque saeviebant; bella socialia, bella servilia, bella civilia quantum Romanum cruorem fuderunt, quantam Italiae vastationem desertionemque fecerunt! und III 25 heißt es von der dea Concordia: quae si esset

in civitate non tantis dissensionibus dilacerata conrueret; und der Untergang Trojas hatte seinen Grund in dem Zorn der Discordia[1]). Und jene bella civilia, welche nach III 23 discordiae sind, haben den römischen Staat als solchen zugrunde gerichtet[2]).

Auch Scipio fordert bei Cicero Eintracht für den Staat; Civ. D. II 21 führt Augustin als dessen Worte an: ut in fidibus aut tibiis atque cantu ipso ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem inmutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, isque concentus ex dissimillimarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens: sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus, ut sonis moderata ratione civitatem consensu dissimillimorum concinere, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu eam esse in civitate concordia, artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis; freilich fährt Scipio fort: eamque sine iustitia nullo pacto esse posse.

Aber bei Augustin finden wir die iustitia nicht als Bedingung der concordia; vielmehr stellt er ausdrücklich fest, daß concordia ohne iustitia da sein könne, Civ. D. II 18: Nam cum optimis moribus et maxima concordia populum Romanum inter secundum et postremum bellum Karthaginiense commemorasset egisse, causamque huius boni non amorem iustitiae sed stante Karthagine metum pacis infidae fuisse dixisset...[3])

---

[1]) Civ. D. III 25. Discordiae . . . Periculose itaque Romani tam mala dea irata vivere voluerunt nec Troianum excidium recoluerunt originem ab eius offensione sumpsisse.

[2]) Civ. D. III 30. Crudelia bella civilia, omnibus bellis hostilibus, auctoribus etiam eorum fatentibus, amariora, quibus illa res publica nec adflicta sed omnino perdita iudicata est.

[3]) Civ. D V 12, S. 216. quarum discordiarum dum illi dominari vellent, illi servire nollent, finem fuisse bello Punico secundo, quia rursus gravis metus coepit urguere atque ab illis perturbationibus alia maiore cura cohibere animos inquietos et ad concordiam revocare civilem.

Auch die Briefe lassen sich für die hohe Einschätzung der concordia heranziehen: so schreibt Augustin an Marcellinus [1]) ep. 138, II 10, nachdem er zunächst die Definition Ciceros gebracht hat „quid enim est res publica nisi res populi“: „res ergo communis res utique civitatis. quid est autem civitas, nisi hominum multitudo in quoddam vinculum redacta concordiae?“ ... Brevi multitudo diversa atque vaga concordia civitas facta est, und in demselben Brief Abschnitt 11: concordia qua nihil utilius civitati; andererseits ohne concordia kein Staat: rupto concordiae vinculo civitas laberetur. Vgl. auch Abschnitt 17 desselben Briefes.

Berücksichtigt man alle diese Stellen, so kann nach meiner Meinung gar nicht bezweifelt werden, daß die concordia dem Augustin unerläßlich ist für das Wesen des Staates: und dies bestätigt sich uns weiter, wenn wir auf das höchste Gut sehen, das Augustin für den Staat fordert: pax.

b. Seine Aufgaben. Überall und von allen wird der Friede gesucht, und es ist niemand, der nicht Frieden haben wollte; selbst die Räuber und jenes Scheusal, quem fortasse propter ipsam insociabilem feritatem semihominem quam hominem dicere maluerunt, wollen in irgendeiner Form den Frieden [2]). Freilich pax plenissima atque certissima [3]) haben wir hier nicht: hier auf Erden bleibt der Friede ungewiß [4]); erst wenn er ewig ist, ist er vollkommen, und das ist erst

[1]) Marcellinus [Civ. D. I 1. II 2. ep. 133. 138.] ist ein römischer Tribun, der 411 das Religionsgespräch in Karthago mit den Donatisten leitete und der kirchlichen Partei den Sieg zuerkannte; wir haben zwei Briefe Augustins an ihn. Ferner hören wir in der praefatio zum I. Buch von de Civ. D., daß Augustin dem Marcellin versprochen hat, diese Verteidigung des Christentums zu schreiben „hoc opere instituto et mea ad te promissione debito“, oder nach einer anderen Lesart: „hoc ad te [oder auch a te] instituto et mea ad te promissione“ hätte Augustin das Werk sogar auf die Anregung dieses Tribunen hin unternommen.

[2]) Civ. D. XIX 12: die civitas caelestis, wie die civitas terrena XIX 17.

[3]) Civ. D. XIX 10.

[4]) Civ. D. XIX 5.

in der civitas Dei[1]) der Fall. Dort findet der Mensch das höchste Gut, dessen er je teilhaftig werden kann: vel pax in aeterna vita, vel vita aeterna in pace; aber Augustin fährt doch an dieser Stelle fort[2]): tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit inveniri.

Diesen Frieden nennt er pax terrena in Anlehnung an den Ausdruck civitas terrena; so sagt er: civitates duas ... in sui cuiusque generis pace viventium[3]). Das zeugt wieder für die oben vertretene Auffassung, daß civitas terrena doch oft in die Bedeutung politischer Staat auf Erden, wenn auch meist mit dem Beigeschmack „unfrommer Staat" übergeht.

Auch diese pax terrena nennt Augustin ausdrücklich ein Gut und wehrt einer verächtlichen Auffassung derselben: Civ. D. XV 4. Non autem recte dicitur ea bona non esse quae concupiscit haec (aus dem Zusammenhang geht hervor: terrena) civitas, und gleich darauf haec bona (zu denen als erstes pax gehört) sunt et sine dubio Dei bona sunt[4]). Sündlich wird nicht das Streben nach Frieden von Staats wegen, zu dessen Wesen gehört es vielmehr; sondern sündlich werden die cives[5]), wenn sie nichts anderes kennen als diesen an sich wohl berechtigten Zweck des Staates, wenn sie nur für den Staat und nichts Höheres leben und sorgen[6]). Darum

[1]) Civ. D. XIX 20.

[2]) Civ. D. XIX 11.

[3]) Civ. D. XIV 1. Vgl. dazu XV 4, wo von der terrena civitas und ihrem Frieden die Rede ist. Hier ist civitas terrena ganz deutlich ein politischer Verband, denn der Friede soll durch Krieg erlangt werden — mag er auch zur civitas terrena=societas impiorum gehören, so ist er trotzdem Staat.

[4]) Aller Friede, auch pax terrena stammt von Gott, Civ. D. XIX 13: Deus ergo . . . dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est pacem temporalem und III 9: magnum beneficium est pax, sed Dei veri beneficium est, plerumque etiam sicut sol, sicut pluvia vitaeque alia subsidia super ingratos et nequam.

[5]) Civ. D. XV 4. . . . haec civitas quando est et ipsa in suo humano genere melior.

[6]) cf. Seidel S. 27f.

fährt Augustin an der zuletzt angeführten Stelle (Civ. D. XV 4 fort: Sed si neglectis melioribus, quae ad supernam pertinent civitatem, ubi erit victoria in aeterna et summa pace secura, bona ista sic concupiscuntur, ut vel sola esse credantur vel his quae meliora creduntur, amplius diligantur: necesse est miseria consequatur et quae inerat augeatur.

Also der Staat erstrebt als ein wesentliches Gut pacem terrenam, ohne dadurch sündig zu werden. Sündig werden vielmehr nur die einzelnen Bürger, wenn sie keinen höheren als diesen an sich wohl berechtigten Staatszweck im Auge haben.

Die Tatsache, daß Augustin es als eine zu seinem Wesen gehörige Aufgabe hinstellt, daß der Staat Frieden schaffe, sollte uns ein neuer Beweis dafür sein, daß er die concordia als das wesentliche Merkmal des Staates ansieht — das geschieht weiterhin, wenn wir darauf achten, wie Augustin pax definiert: Civ. D. XIX 13 zählt er eine ganze Reihe verschiedener Arten des Friedens auf: pax hominum, pax domus, pax civitatis, pax caelestis civitatis, und das allen diese gemeinsame ist pax est concordia, so daß bei Augustin wirklich civitas, concordia und pax ihrem Wesen nach zusammengehören und sich gegenseitig bedingen.

Daraus ergibt sich nun eine weitere Aufgabe des Staates: er soll erziehen. ep. 93: per ordinationes a Deo potestates cohiberi et corrigi non mihi videtur inutile. Nam de multorum correctione gaudeamus[1]). Wer den häuslichen

[1]) ep. 133 an Marcellin (Goldbacher III, S. 81) schreibt Augustin, die Strafe solle nicht Vergeltungsstrafe sein: nolumus . . . quasi vice talionis paribus suppliciis vindicari, non quo scelestis hominibus licentiam facinorum prohibeamus auferri, sed hoc magis sufficere volumus, ut . . . vel ab inquietudine insana ad sanitatis otium legum cohibitatione dirigantur vel a malignis operibus alicui utili operi deputentur. — Freilich hat Seidel recht, wenn er S. 30 sagt: Dabei darf man aber wiederum nicht übertreiben und mit Schmidt (Jahrb. VI, S. 248) sagen, der Staat sei dem heiligen Augustin „nur Erziehungsanstalt“ gewesen. Augustin tritt ja sogar für das Recht der Todesstrafe ein, die er als von Gott verordnet ansieht. Civ. D. 21 . . . ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: „Non occides“, qui Deo

Frieden stört, wird von dem Hausvater gezüchtigt, ut paci unde dissiluerat coaptetur; und das Haus ist initium sive particula civitatis, darum muß sich der häusliche Friede auf den staatlichen zurückbeziehen, und pax domestica sowie pax civica durch die praecepta ex lege civitatis sumpta erhalten werden[1]).

Diese Aufgabe des Staates, zu strafen und dadurch zu erziehen, hat Augustin immer mehr hervorgehoben, je mehr sich der Konflikt mit den Donatisten zuspitzte. Zunächst wollte er von einem Eingreifen der staatlichen Gewalt in diese Fragen nichts wissen; ep. 93 schreibt er an den Rogatisten Vincentius[2]) (Goldbacher II, S. 461): nam mea primitus sententia non erat nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. sed haec opinio mea non contradicentium verbis sed demonstrantium superabatur exemplis. „Exemplis cessi" sagt er kurz vorher. So gab er durch die vermeintlichen Erfolge überzeugt seine uns viel sympathischere und nach unserer heutigen, evangelischen Auffassung einzig richtige Anschauung auf — eigentlich sollte man gegen solche exempla gerade sehr mißtrauisch sein, da man ja nicht weiß, wie weit hier innere Wahrhaftigkeit und Überzeugung vorhanden ist, sondern oft gerade Furcht vor der Strafe annehmen muß. Besonders bestärkt,

auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium sceleratos morte punierunt . . . his igitur exceptis, quos vel lex iusta generaliter vel ipse fons iustitiae Deus specialiter occidi iubet, quisquis hominem vel si ipsum vel quemlibet occiderit homicidii crimine innectitur. cf. Civ. D. I 26. Und auch in ep. 204 an Dulcitius sagt Augustin, daß nur der gesetzliche Auftrag der rechtmäßigen Obrigkeit das Recht gibt, einen Menschen zu töten, ohne zum Mörder zu werden.

[1]) Civ. D. XIX 16.

[2]) Die Rogatisten sind eine kleine Gruppe der Donatisten — 17 an der Zahl, — die sich von der großen Partei abgezweigt haben; sie mißbilligten das Treiben der Circumcellionen (siehe später) und sind in ihren Anschauungen gemäßigter. Aber Augustin macht ihnen einen schweren Vorwurf aus ihrem Hochmut (ep. 93, 11.)

dieser Anschauung seiner Mitbischöfe beizutreten, wurde Augustin durch das Verhalten der Donatisten, vornehmlich durch jene aufgeregten und aufreizenden Umzüge der Circumcellionen, die sich dazu hinreißen ließen, die Gegner zu berauben und auszuplündern, den katholischen Gottesdienst gewaltsam zu stören, Priester mißhandelten und einen sogar töteten — die also den kirchlichen Streit zu einem Kampf der Faust machten, so daß schließlich äußere Gewalt, und zwar deren rechtmäßiger Vertreter, der Staat einschreiten mußte[1]). Freilich wurden die Gewaltmaßregeln nun gegen alle Donatisten angewendet, die sich den kaiserlichen Entscheidungen nach dem Religionsgespräch zu Karthago nicht fügen wollten. Schließlich fand auch Augustin Schriftworte und biblische Beispiele dafür, dieses Verfahren zu rechtfertigen. Besondere Bedeutung gewann ihm Lc. XIV 23 wo Augustin in der lateinischen Bibel las „cogite intrare[2])!"

[1]) ep. 105 (Goldbacher II, S. 596 f.) an die Donatisten: Si autem ideo volis displicemus qui per imperatorum iussiones ad unitatem cogamini, hoc vos fecistis, qui ubicunque vellemus praedicare veritatem, ut eam quisque securus audiret, ut volens eligeret, numquam permisistis per violentias et terrores vestras, nolite stridere et perturbare animas vestras; patienter, si fieri potest, considerate, quod dicimus, et recolite facta Circumcellionum vestrorum et clericorum, qui duces eorum semper fuerunt, et videbitis, quae causa vobis excitaverit. — Und in demselben Briefe S. 598: si ergo vos privata vestra audacia tam violenter cogitis homines aut ire in errorem aut permanere in errore, quanto magis nos debemus per ordinatissimas potestates, quae deus secundum suam propheticam subdidit Christo, resistere furoribus vestris. vgl. ep. 133, 1, wonach diese aufrührerischen Donatisten cura publicae disciplia deduxerat, also zunächst nicht um religiöser Anschauung willen.

[2]) Wir würden heute eine solche Stelle, derartig aus dem Zusammenhang gelöst, gar nicht als Beweis gelten lassen; noch weniger aber geht das an, wenn man auf den griechischen Urtext zurückgeht, der lautet nämlich εἰσάγωγε ὧδε und in der Parallelstelle Mtth. XXII 9 heißt es: καλέσετε εἰς τοὺς γάμους; von einem Zwang und gar mit Strafen des Staates kann hier ganz und gar nicht die Rede sein. — Die Vulgata liest nach „Biblia sacra ad optima quaeque veteris et vulgatae translationis exemplaria". Frankfurt 1535 und „Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII.", Rom 1861. Lc. XIV 23: „compelle intrare" und Mtth. XXII 9 „vocate ad nuptias"; woher Augustin „cogite intrare" hat, konnte nicht festgestellt werden.

Ebensowenig ist für uns überzeugend die „gewaltsame" Bekehrung des Paulus, dem nicht nur Zeit und Geld genommen wurde, sondern das viel wertvollere Augenlicht[1]).

Die Machtbefugnisse der Beamten des Staates, welche die Strafe verhängen und vollziehen, erkennt Augustin uneingeschränkt an, ep. 133, 3[2]); ja sie haben sie sogar von Gott erhalten. Ebenso haben alle Herrscher und Kaiser ihre Macht von Gott empfangen[3]) und stehen ihrerseits in seiner Macht[4]); die guten, wie die bösen, der Christ Konstantin und der abgefallene Julian. Darum will er auch, daß die Christen den Kaiser in ihr Gebet einschließen, selbst den heidnischen[5]).

Nehmen wir nun alles dieses zusammen, um zu erkennen, wie Augustin über den Staat urteilt, so ist von vornherein klar, daß wir dem Resultat von Schmidt, Dorner, Reuter, Eucken und Sommerlad, wie Seidel sie auf S. 46f. zusammen-

[1]) Weitere derartige Beispiele siehe in dem soeben erwähnten Briefe 93, 7 an Vincentius. Vgl. auch „in Joh. Ev." XI 14.

[2]) Vgl. S. 33 Anm. 1 aus ep. 204 u. ep. 93, S. 75; und S. 35 Anm. 1 aus ep. 105. Ferner ep. 133 u. 134 Anfang. Als Beweis führt Augustin außerdem ein Wort des Paulus an aus Röm. XIII, ep. 134, 3: De vobis quidem dixisse apostolum legimus, quod non sine causa gladium geratis et ministerii Dei sitis, vindices in eos qui male agunt.

[3]) Civ. D. IV 33. Verus deus ipse dat regna terrena et bonis et malis . . . Et ideo regna terrena et bonis ab illo dantur et malis. IV 28: Sic ergo et regnum invito quidem Deo vero nullo modo habere possent. vgl. V 11. 12. 15. 1. V 21: quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo vero, . . ., regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet... ipse etiam regnum dedit sine cultu eorum, per quorum cultum se isti regnare crediderunt. Sic etiam hominibus: qui Mario, ipse Gaio Caesari; qui Augusto ipse et Neroni; qui Vespasianis, vel patri vel filio, suavissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo; et ne per singulos ire necesse sit, qui Constantino Christiano, ipse apostatae Iuliano . . . und ep. 93, 20: non et tamen potestas nisi a Deo, qui autem resistit potestati Dei ordinationi resistit.

[4]) Civ. D. I 36 (u. V 12) Deus verus . . . in cuius potestate sunt omnia regna (terrena).

[5]) Civ. D. XIX 26. . . . apostolus admonuit ecclesiam, ut oraret pro regibus eius (Babylonis d. h. des Staates, dessen Frieden sie braucht) atque sublimibus.

gestellt hat, und dem hier noch H. Rehm: Geschichte der Staatsrechtswissenschaft S. 156 hinzugefügt werden soll: „Der wahre Staat ist der sittliche Staat, und der sittliche Staat ist der den Normen des Christentums sich unterstellende; das ist der Grundgedanke der diesbezüglichen Ausführungen (Augustins)", nicht beistimmen können. Wie wir erkannten, sieht Augustin das Wesen des Staates vielmehr begründet in concordia, d. h. in einem Faktor, der wirklich die Grundlage einer menschlichen Gesellschaft ausmacht; aber nicht findet er es in einem außerhalb des Staates selbst liegenden Zweck, wie das die Förderung des Christentums oder der Kirche wäre.

Und diesem Staat als solchem gesteht er ohne jedes Bedenken volle Berechtigung zu, ohne daß er irgend eine „christliche Norm" oder christliche Tugend als zu seinem Wesen gehörig fordert. ep. 138, 17 (Goldbacher II i, S. 144 f.): qui vitiis inpunitis volunt stare rem publicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus etsi non habentes veram pietam erga Deum verum . . . Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes . . .

So verlangt er auch von den Christen nicht, daß sie sich von diesem Staat zurückziehen, sondern er weiß, daß die Pflichten eines Staatsbürgers sich sehr wohl mit denen eines Christen vertragen können, bis auf einen Punkt freilich: Der Staat darf kein Gesetz gegen die Religion geben; denen könnte der Christ nie und nimmer gehorchen[1]). Andererseits wird aber gerade der Christ ein guter Staatsbürger[2])

[1]) Civ. D. XIX 17.

[2]) ep. 220 an Bonifacius (Caillau Bd. 41, S. 243) navigasse oboedientiae fuit, quam secundum apostolum (Röm XIII 1) debebas sublimioribus potestatibus. Civ. D. IV 28: illo uno (Deo) cognito et fide sincera ac moribus culto et melius hic regnum haberent, quantumcunque haberent, . . . ep. 138, 15 an Marcellin (Goldbacher III, S. 141): proinde, qui doctrinam Christi adversum dicunt esse rei publicae dent exercitum talem, quales doctrina Cristi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales filios, tales dominos,

und besonders ein guter Staatsbeamter und Herrscher[1]) sein; und viele Christen haben hohe Staatsämter bekleidet[2]). Ja den Bonifazius, der Statthalter von Afrika war, hat Augustin ermahnt, in seinem Amt zu bleiben[3]).

---

tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse doctrina Christiana praecepit, et audeant eam dicere adversam esse rei publicae, immo vero dubitent confiteri magnam, si ei obtemperetur, salutem esse rei publicae.

[1]) Civ, D. V 19. illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habeńt scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Civ. D. IV 24 werden die „Christiani imperatores" geschildert, wie Augustin sie sich denkt. IV 25: Nam bonus Deus . . . Konstantinum imperatorem non supplicantem daemonibus, sed ipsum verum Deum colentem tantis terrenis implevit muneribus, quanta optare nullus auderet; cui etiam condere civitatem Romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacroque concessit. Diu imperavit, universum orbem Romanum unus Augustus tenuit et defendit; in administrandis et gerendis bellis victoriosissimus fuit, in tyrannis opprimendis per omnia prosperatus est; grandaevus aegritudine et senectute defunctus est, filios imperantes reliquit. ep. 151 an Caecilian (Goldbacher III, S. 392): Unum est autem, si verum quaeris audire, quod in te molestissime ferro, quod cum sis et huius iam aetatis et huius vitae probitatis, adhuc vis esse catechumenus, quasi fideles non possint, quanto sint fideliores atque meliores, tanto fidelius et melius administrare rem publicam.

[2]) ep. 93, 18 an Vicentius (Goldbacher II, S. 462) . . . harum legum, quibus promulgandis reges domino serviunt in timore. ep. 105, 5 (Goldbacher II, S. 598) per ordinatissimas potestates, quas deus secundum suam propheticam subdidit Christo. u. 7: per cor regis ipsa veritas iussit. Vgl. Absatz 12 dieses Briefes. Ferner schreibt Augustin an Apringius, den Bruder des Marcellinus, ep. 134 (Goldbacher III, S. 86): rectorem te quidem praecelsae potestatis videmus, sed etiam filium Christaniae pietatis agnoscimus; und über Marcellin schreibt Augustin an Caecilian ep. 151, 8 (Goldbacher III, S. 388): ille vero alius religiose vixit et multum corde vitaque Christiana.

[3]) ep. 220 (Caillau Bd. 41, S. 243): Nos novimus, nos testes sumus quid nobiscum apud Tubunas de animo et voluntate tua feceris collucutus . . . Nempe omnes actus publicos, quibus occupatus eras, relinquere cupiebas, et te in otium sanctum conferre atque in ea vita vivere, in qua servi Dei monachi vivunt. Ut autem non faceres, quid te revocavit, nisi quia considerasti ostentibus nobis, quantum prodesset ecclesiis Christi, quod agebas . . .

Desgleichen hat Augustin den Kriegsdienst nicht einfach verworfen, sondern sogar durch biblische Beispiele gerechtfertigt[1]). Freilich darf der Krieg nicht leichtfertig veranlaßt oder gar aus Gewinnsucht unternommen sein; sondern nur als Folge der Notwendigkeit, als Mittel den Frieden zu erlangen, läßt Augustin ihn gelten[2]).

So sind nach Augustins Anschauung Staat und Christentum ganz und gar nicht zwei Größen, die sich gegenseitig ausschließen und befehden müßten; sondern sie können auch nach seiner Meinung sich sehr wohl vertragen und neben und miteinander bestehen[3]).

Besonders diese zuletzt herangezogenen Stellen sind es gewesen, die immer wieder zu dem Schluß verleiteten, Augustin habe nur im christlichen Staat wirklich das Wesen des Staates vollkommen zum Ausdruck gebracht gesehen. Daß dies nicht der Fall ist, ist im vorhergehenden gezeigt. Wohl ist richtig, daß Augustin einen solchen Staat, in welchem Christen leben und Christen herrschen, in welchem das vornehmste Gebot Christi: „Gott über alle Dinge und den nächsten wie sich selbst zu lieben“ volle Geltung hat[4]), am höchsten wertet. Das widerspricht aber durchaus nicht den obigen Ausführungen; denn nach Augustins eigenem

[1]) ep. 189 an Bonifacius (Caillau Bd. 41, S. 15): Noli existimare neminem Deo placere posse, qui in armis bellicis militat. In his erat sanctus David . . . In his etiam plurimi illius temporis iusti. In his erat et ille centurio, qui domino dixit . . . (Mtth. VIII 5ff., Lc. VII 1ff. Hauptmann von Kapernaum). . . . In his erat, et ille Cornelius (Apostelgesch. X.) In his erant et illi, qui baptizandi cum venissent ad Ioannem sanctum . . . et quaesissent ab eo quid facerent; respondit eis: „Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum“ (Lc. VIII 14). Non eos utique sub armis militare prohibuit, quibus suum stipendium sufficere debere praecepit. Vgl. dazu ep. 138, 15 an Marcellin (Goldbacher III, S. 141).

[2]) Vgl. ep. 189 in der vorigen Anm. u. ep. 138, 14 si Christiana disciplina omnia bella culparet, würde Lc. III 14 nicht sein. Ebenso sagt Augustin Civ. D. XXII 6, S. 563f. von Cicero: disputari nullum bellum suscipi a civitate optima, nisi aut profide aut pro salute.

[3]) Vgl. Civ. D. XIX 14. 17 u. ep. 138, 15 zitiert S. 37 Anm. 2.

[4]) Civ. D. XIX 14.

Urteil (siehe S. 28) ist der Staat um so besser, je besser, das ist, was er liebt. So ist der christliche Staat nicht dem Wesen nach der ideale Staat, wohl aber seinem Inhalte nach der wertvollste.

Nirgends fordert Augustin eine bestimmte Form der Verfassung, vielmehr läßt er Civ. D. II 21 gelten, was Cicero über diesen Punkt sagt: . . . sive ab uno rege, sive a paucis optimatibus sive ab universo populo.

Mit den Ausführungen über den christlichen Staat ist auch das Problem „Kirche und Staat", das sich dem Augustin natürlich nicht in der komplizierten Form, die es heute angenommen hat, stellte, sehr einfach dahin gelöst: in äußeren Dingen ist der Staat durchaus selbständig und die Christen haben sich seinen Geboten und Gesetzen zu fügen[1]); wo es sich um das Recht der Kirche handelt, ist der Staat die rechtmäßige Macht, dafür einzutreten; gibt er jedoch Gesetze, welche die Kirche oder gar das Christentum angreifen oder verletzen, so wird der Christ dem einen passiven Widerstand entgegensetzen — freilich darin eine Prüfung Gottes erkennen[2]); in den guten, der Kirche förderlichen Gesetzen spricht andererseits Gott selbst.

Zum Schluß verlohnt es sich vielleicht noch, diese Anschauung Augustins vom Staat kurz zu vergleichen nach rückwärts und vorwärts; einmal mit der Anschauung Platos, des größten Philosophen Griechenlands, wie er sie in seiner Πολιτεία dargestellt hat, und dann mit der heutigen Anschauung vom Staat[3]). Wenn wir die Anschauung Augustins letzterer gegenüber betrachten, so erkennen wir, daß Augustin wie Plato einen sozialen Staatsbegriff haben, aber nicht einen rechtlichen; während die heutige Staatswissenschaft gerade darauf den Hauptwert legt. Ihr ist der Staat der Inhaber

[1]) Civ. D. XIX 17.

[2]) Civ. D. I 20. 29.

[3]) Georg Jellinek: Das Recht des modernen Staates. I. Bd. Staatslehren. Berlin 1905. Rehm: Allgemeine Staatslehre. Im Handbuch des öffentl. Rechts von H. von Marquadsen u. M. von Seidel. Einleitungsband. 2. Abteilung. Freiburg 1899.

der Macht und völkerrechtliche Persönlichkeit[1]). Freilich geht Jellinek zunächst auch aus von dem sozialen Staatsbegriff. Der Staat ist ihm, wie dem Augustin und auch Plato, eine Interessengemeinschaft, oder wie Jellinek sich ausdrückt: „eine teleologische Einheit." Ferner sieht er mit Augustin zusammen, aber gegen Plato, den Staat nicht als ein über den Menschen stehendes, selbständiges Gebilde an, um dessentwillen der Mensch da ist, und dem er seine eigene Persönlichkeit unterzuordnen hat. Er sagt S. 167: „Der Staat ist nicht Substanz, sondern ausschließlich Funktion. Die dieser Funktion zugrunde liegende Substanz sind und bleiben die Menschen". Das berührt sich doch so sehr nahe mit Augustin: Enarratio in psalm. CXXI: „Nam civitas proprie in hominibus habitantibus intelligitur".

Aber wenn wir dann auch die endgültige Definition sehen, die Jellinek S. 172 bringt: „Der Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit seßhafter Menschen", so erkennen wir, daß hier keine Berührungspunkte mehr mit Augustin aufzufinden sind. Dabei dürfen wir freilich auch nicht vergessen, daß hier ein Gelehrter der modernen Staatswissenschaft uns eine wissenschaftliche Definition vom Staat, eine Lehre vom Staat, geben will; während wir ja doch bei Augustin nur aus gelegentlichen Äußerungen die Anschauung des Philosophen und Kirchenvaters kennen lernen wollten.

Das gilt auch zu beachten, wenn wir ihn nun Plato gegenüberstellen, der als Philosoph eine ganz bestimmte und tiefdurchdachte Theorie vom Staat aufgestellt hat. Daß Augustin von ihm abhängig sei, kann man meiner Meinung nach nicht behaupten. Vielmehr hat sich Augustin seine Meinung selbst gebildet; sicher hat er aber Platos Πολιτεία gekannt, wie aus Civ. D. II 14. VIII 13. 14. 21. hervorgeht; und natürlich gehörte auch die Kenntnis der griechischen Philosophie zu seiner philosophischen Bildung.

Auch Plato weiß nichts von einem Rechtstaat, sondern auch bei ihm ist der Staat eine soziale Gemeinschaft; hier bei

[1]) Siehe Rehm: Allgem. Staatslehre S. 12ff. u. S. 38.

Plato sogar die soziale Gemeinschaft, der sich der einzelne unbedingt unterzuordnen hat, und der seine eigenen Interessen nachstehen und untergeordnet sind: Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft. Bei Augustin sahen wir, daß der Staat ganz und gar nicht die höchste Gemeinschaft war; ja daß der Christ sich seinen Gesetzen unter Umständen um des Reiches Gottes willen widersetzen muß. Bei Plato ergibt sich aus dieser Auffassung, daß der Staat ganz ausgesprochen zur Erziehungsanstalt wird, während das bei Augustin nur eine unter anderen Aufgaben war. Wie bei Augustin und Cicero finden wir auch bei ihm oft die „Gerechtigkeit". Sie ist das Ziel, nach dem der Staat streben muß, um bestehen zu können; aber nicht ist sie wie bei Cicero: suum cuique tribuere, und mit der religiösen Gerechtigkeit Augustins hat sie natürlich gar keine Ähnlichkeit. Sie besteht darin, daß „Jeder das Seine (τὰ ἑαυτοῦ, seine Pflicht) tut" und sich nicht in das mischt, was Pflicht des anderen ist[1]). Daneben ist sie öfters auch als Einigkeit bestimmt, was sich ja mit der ersten Definition nahe berührt. Volle Einigkeit glaubt Plato wieder nur da finden zu können, wo niemand etwas sein eigen nennt, so daß er auch darin wieder eine Rechtfertigung seiner sozialistischen Bestimmungen findet. Ganz anders faßt Augustin die Einigkeit auf, die wir bei ihm als ein wesentliches Merkmal des Staatsbegriffs fanden.

Während Augustin gar kein Gewicht auf die Verfassungsform legt, will Plato nur die zur Herrschaft zulassen, die durch die Erziehung des Staates den höchsten Stand der Erkenntnis erreicht haben. So kommt er zu der Forderung einer Aristokratie, und zwar einer Bildungsaristokratie; alle anderen Verfassungsformen erscheinen ihm minderwertig.

So sehen wir wohl vielfach bei beiden dieselben Begriffe, aber jeder von ihnen füllt sie mit einem anderen Inhalt. Diese Anklänge und Berührungen können hier nicht in alle Einzelheiten verfolgt werden; aber ich denke, schon

---

[1]) Πολιτεία VII 10f.

diese kurze Gegenüberstellung in einigen Hauptpunkten beweist zur Genüge, daß Augustin nicht von Plato abhängig ist; sondern gerade so, wie er gegen Cicero eine Selbständigkeit behauptet hat, ist er auch Plato gegenüber in seiner Anschauung vom Staat durchaus selbständig.

Lebenslauf.

Ich, Konrad Otto Eckstädt, bin geboren am 7. März 1886 in Saathain, Kreis Liebenwerda, Provinz Sachsen, als Sohn des Pastors Hermann Eckstädt und seiner Ehefrau Emmi geb. Saalfeld. Ich bin preußischer Staatsangehörigkeit und evangelischer Konfession. Nachdem ich zu Ostern 1905 auf dem Pädagogium des Klosters Unser lieben Frauen zu Magdeburg das Reifezeugnis erlangt hatte, habe ich an den Universitäten Marburg, Berlin und Halle Theologie studiert und bestand am 11. Februar 1910 die erste theologische Prüfuug in Halle. Danach habe ich philologische und philosophische Studien an der Universität Berlin getrieben. Für die Anregung zu der vorliegenden Arbeit danke ich in besonderer Weise Herrn Prof. Seeberg in Berlin und Herrn Prof. Falckenberg in Erlangen.